ARTE, CULTURA Y PODER EN LA NUEVA ESPAÑA

ED. ROBIN ANN RICE

CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2016

ARTE, CULTURA Y PODER EN LA NUEVA ESPAÑA

ROBIN ANN RICE (ED.)

Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)
Colección «Batihoja», Serie Proyecto Estudios Indianos (PEI)

Consejo editor:
Director: Victoriano Roncero (State University of New York-Suny at Stony Brook, Estados Unidos)
Subdirector: Abraham Madroñal (CSIC-Centro de Ciencias Humanas y Sociales, españa)
Subdirectora (Proyecto Estudios Indianos-PEI): Martina Vinatea Recoba (Universidad del Pacífico, Perú)
Secretario: Carlos Mata Induráin (GRISO-Universidad de Navarra, España)

Consejo asesor:
Wolfram Aichinger (Universität Wien, Austria)
Tapsir Ba (Université Cheikh Anta Diop, Senegal)
Shoji Bando (Kyoto University of Foreign Studies, Japón)
Enrica Cancelliere (Università degli Studi di Palermo, Italia)
Pierre Civil (Université Sorbonne Nouvelle-París III, Francia)
Ruth Fine (The Hebrew University-Jerusalem, Israel)
Luce López-Baralt (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico)
António Apolinário Lourenço (Universidade de Coimbra, Portugal)
Vibha Maurya (University of Delhi, India)
Rosa Perelmuter (University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos)
Gonzalo Pontón (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Francisco Rico (Universidad Autónoma de Barcelona /Real Academia Española, España)
Guillermo Serés (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Christoph Strosetzki (Universität Münster, Alemania)
Hélène Tropé (Université Sorbonne Nouvelle-París III, Francia)
Germán Vega García-Luengos (Universidad de Valladolid, España)
Edwin Williamson (University of Oxford, Reino Unido)

Consejo asesor - Serie Proyecto Estudios Indianos (PEI):
Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla, España)
Carlos Cabanillas (Universitetet i Tromsø, Noruega)
Jéssica Castro Rivas (Universidad de Chile, Chile)
Judith Farré (ILLA-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)
Paul Firbas (State University of New York-Suny at Stony Brook, Estados Unidos)
Aurelio González (El Colegio de México, México)
Arnulfo Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Mariela Insúa (GRISO-Universidad de Navarra, España)
Raúl Marrero-Fente (University of Minnesota, Estados Unidos)
José Antonio Mazzotti (Tufts University, Estados Unidos)
Hugo Hernán Ramírez Sierra (Universidad de los Andes, Colombia)
José A. Rodríguez Garrido (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)
Leonardo Sancho Dobles (Universidad de Costa Rica, Costa Rica)
Joaquín Zuleta Carrandi (Universidad de los Andes, Chile)

Impresión: Ulzama digital.
© De los autores.

ISBN: 978-1-938795-21-3
New York, IDEA/IGAS, 2016

ARTE, CULTURA Y PODER EN LA NUEVA ESPAÑA

ROBIN ANN RICE (ED.)

ÍNDICE

PREFACIO 9

PRIMERA PARTE: «SOCIEDAD Y EL EJERCICIO DEL PODER»

Francisco Javier Pizarro Gómez
La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga 15

Jorge Medina Delgadillo
Dignidad humana y barbarie en Francisco Xavier Clavijero 29

Cecilia Salazar Exaire
Agua y poder en el valle de San Andrés Chalchicomula, siglo XVIII 53

Juan Pablo Salazar Andreu
Las congregaciones como forma de organización territorial en el estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (1512-2012) 71

Manuel López Forjas
Censura inquisitorial y prohibición de libros en la Nueva España: una reflexión sobre la cultura escrita en México (siglos XVI-XVIII) 93

SEGUNDA PARTE: «DISEÑO URBANO Y ESPACIOS HUMANOS»

Juan Manuel Márquez Murad
Estudio comparativo de las plazas de siete poblados de la región central de Puebla 119

Carlos Arturo Giordano Sánchez Verín
Surgimiento, desarrollo e impacto de las haciendas en la provincia de Tlaxcala, México 157

María Pía Benítez Unánue
Noticias sobre el convento franciscano de San Pedro y San Pablo, Zacatlán, Puebla 173

Verónica Lorena Orozco Velázquez
Análisis histórico-arquitectónico de la fábrica material del Oratorio de San Felipe Neri en Puebla de 1651 a 1805 189

TERCERA PARTE: «LA INVENCIÓN DEL SUJETO NOVO-HISPANO: DISCURSO E IMAGINARIO COLECTIVO»

Noé Blancas Blancas
Sigüenza y Rulfo: huellas orales en la citación 209

Rocío Hitzel Fierro Trujillo
Del discreto embozo de Sor Filotea, a la ilustrísima pluma de Manuel Fernández de Santa Cruz: aproximaciones a un manuscrito inédito de la «Carta de Sor Filotea de la Cruz a Sor Juana» 251

Fabio Vélez Bertomeu
Curioseando en la biblioteca del conquistador: el Ovidio indiano .. 271

Robin Ann Rice Carlssohn
«¿Qué china, qué santa, ni embustera?»: un acercamiento a las bilocaciones en los *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable Catarina de San Juan* (1689-1692) de Alonso Ramos 281

PREFACIO

En 2014, se convocó una reunión con un grupo de investigadores de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), México, para sondear su interés en formar un grupo de investigación sobre la Cultura Novohispana. Se extendió la invitación a expertos de distintas disciplinas como son la arquitectura, la filosofía, la historia, la historia del arte, la literatura, etc. La primera acción tomada por este grupo fue la convocatoria de participar en un libro colectivo pues el verdadero interés en un proyecto interdisciplinario se demuestra por acciones concretas. El grupo se fue conformando y el libro colectivo se fue concretizando por los investigadores que mandaron en tiempo y en forma sus contribuciones. El segundo paso y el más laborioso fue de pasar todos los capítulos a un proceso de evaluación tipo «doble ciego». Todos los textos que aparecen en este libro pasaron por dos revisiones de este tipo. Con el paso del tiempo, se sumaron al proyecto personas de otras instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y el director del Grupo de Investigación para el estudio de la Cultura Novohispana de la Universidad de Extremadura.

En este momento, estamos de enhorabuena porque la UPAEP ha podido conformar su Cuerpo Académico de Cultura Novohispana (CACN) integrado por el Grupo de Investigación del estudio de la Cultura Novohispana de la Universidad de Extremadura, dirigido por el Dr. Javier Pizarro. En el otoño de 2015, se han celebrado las I Jornadas de Cultura Novohispana en la UPAEP con investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. En septiembre de 2016, investigadores de la UPAEP participarán en las II Jornadas de Cultura Novohispana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura para terminar de afianzar esta importan-

te colaboración con los investigadores del Cuerpo en España. Así que, pese a que todos los investigadores del Cuerpo tengan una producción científica individual muy amplia, este libro representa los esfuerzos conjuntos del Cuerpo.

La cultura de la Nueva España se entiende en su plenitud por medio de un estudio de las redes complicadas del entramado de sus manifestaciones tangibles e intangibles tales como son la arquitectura, el diseño urbano, los rituales, el consumo cultural, los libros prohibidos, la legislación, los héroes, los antihéroes, y sus santuarios espirituales. Esta herencia, los objetos dejados para nuestra interpretación, es una rica tela de contrastes, de claroscuros que sirven como un mapa cuyas fronteras entre territorio y territorio se van mudando y redefiniéndose. Este libro es un testimonio a la rica urdimbre y a la trama de esta tela en que los autores examinan algunos elementos que componen la que llamamos «cultura» y que sirven como «reliquias» por un análisis arqueológico en proceso de la cultura. Para cubrir algunos de estos aspectos, el libro está dividido en tres partes: 1. Sociedad y el ejercicio del poder. 2. Diseño urbano y espacios humanos. 3. La invención del sujeto novohispano por medio del discurso.

El libro se construyó desde una perspectiva interdisciplinaria e incluye trabajos de historiadores, arquitectos, literatos y expertos en filosofía y derecho. En el primer apartado «Sociedad y el ejercicio del poder», Javier Pizarro examina las fundaciones de los hospitales desde la confluencia de los conceptos de la legislación indiana, de la doctrina cristiana y del pensamiento de Tomás Moro, especialmente las fundaciones de Santa Fe de Vasco de Quiroga. Desde el punto de vista de la filosofía, Jorge Medina hace una indagación sobre la evolución de la significación del concepto «bárbaro» y cómo se metamorfoseó su configuración en el siglo XVIII gracias al pensamiento 'Ilustrado' del exiliado, Francisco Xavier Clavijero. La manera de administrar el agua, recurso tan vital, a los habitantes, y todo el enredo de relaciones de poder que se confluye para su justa o injusta distribución, es un tema álgido en la Nueva España analizado por Celia Salazar con respecto a la comunidad de San Andrés Chalchicomula en el siglo XVIII. Desde un punto de vista jurídico, Juan Pablo Salazar examina la repartición de territorios y las leyes asociadas con ésta en su estudio de las congregaciones como organización territorial y el caso específico del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (1512-2012). Manuel López Forjas revisa las reglas

de la Inquisición española sobre libros prohibidos y la realidad del envío de libros de todos tipos a la Nueva España: siglo por siglo, inspecciona el tipo de libros que logró llegar.

La segunda sección del libro se intitula «Diseño urbano y espacios humanos». En su estudio sobre siete plazas de la región central de Puebla, Manuel Márquez realiza un estudio descriptivo de éstas a partir de un levantamiento realizado por él mismo y una revisión de otros estudios sobre las plazas escogidas para glosar las coincidencias y las discrepancias entre estos espacios humanos tan vitales en la Nueva España. Carlos Giordano investigó la fundación de las haciendas en la Provincia de Tlaxcala, su propagación y su declive. El convento franciscano de San Pedro y San Pablo en Zacatlán, es el objeto de estudio histórico arquitectónico realizado por María Pía Benítez. En un estudio de la planeación, construcción y uso del Oratorio de San Felipe Neri en Puebla, Verónica Orozco examina el periodo de 1651 a 1805.

El tercer apartado del libro «La invención del sujeto novohispano: discurso e imaginario colectivo» concluye el libro. Por medio de un análisis del discurso, Noé Blancas demuestra las convergencias narrativas entre una de las primeras novelas mexicanas, *Los infortunios de Alonso Ramírez* de Carlos Sigüenza y Góngora y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. Rocío Fierro desmenuza una carta manuscrita que aporta nuevos datos sobre la relación entre sor Juana Inés de la Cruz y el Obispo de la Puebla de los Ángeles, Manuel Fernández de Santa Cruz y provee nuevas pruebas de la autoría de la «Carta de Sor Filotea». El *translatio studiorum* es inspeccionado desde muchas perspectivas por Fabio Vélez en cuanto a qué tipo de trasmisión de saberes se efectuó de Europa al Nuevo Mundo. Las bilocaciones eran un lugar común en muchas vidas de religiosas así que Robin Rice las examina en el caso de Catarina de San Juan para buscar una metodología de y un significado por la bilocación.

Si se pudo realizar este libro, es gracias a la UPAEP, la Vicerrectoría académica y el Departamento de Investigación por agilizar el apoyo en términos de tiempo para la investigación, fondos para la compra de libros y para la participación en congreso y coloquios. También, agradecemos el interés del Dr. Javier Pizarro de la Universidad de Extremadura y del Mtro. Eugenio Urrutia, Vicerrector académico de la UPAEP en consolidar el grupo de investigación sobre la Cultura Novohispana, transatlánticamente: es un gran estímulo para seguir adelante en la fortificación de este grupo interdisciplinario en la UPAEP. El Dr. Jorge

Medina dio un espacio físico y metafísico para fortalecer la investigación en el Departamento de Artes y Humanidades y esto ha dado la fuerza para algunos participantes de este libro para seguir adelante en sus labores con más espacio, silencio y tiempo. Por fin, doy gracias al Dr. Ignacio Arellano del GRISO, Universidad de Navarra, por enseñarnos que, en las Humanidades, se puede trabajar en equipo, por supuesto, muy a nuestra manera.

Robin Ann Rice, editora
Puebla de los Ángeles, México

LA FUNDACIÓN DE HOSPITALES EN NUEVA ESPAÑA: ENTRE LA UTOPÍA Y LA PRAXIS. LOS PUEBLOS-HOSPITAL DE VASCO DE QUIROGA

Francisco Javier Pizarro Gómez
Universidad de Extremadura

La fundación hospitalaria en la Nueva España, en tanto que fenómeno humanístico, además de asistencial, religioso y cultural, se fundamentó en unas bases ideológicas y doctrinales que oscilaron entre los planeamientos utópicos como el de Vasco de Quiroga y la praxis de un programa operativo que tenía que cumplir una elevada función en la sociedad virreinal. A la hora de analizar las fuentes legales, ideológicas y doctrinales que están en la base de la fundación de hospitales en los territorios virreinales, hay que valorar especialmente tres campos de análisis: la legislación indiana, la doctrina cristiana y el pensamiento de Tomás Moro. Algunos de estos aspectos ya han sido puestos de relieve con anterioridad, pero estamos convencidos que es la confluencia de los tres aspectos mencionados lo que puede permitirnos entender en toda su dimensión el importante fenómeno de la fundación hospitalaria en el Nuevo Mundo. En este trabajo vamos a centrarnos en las relaciones entre los dos últimos de los aspectos mencionados y centrarnos especialmente en el tercero, toda vez que este año (2015) se cumplen los 450 años de la muerte de Vasco de Quiroga, el obispo de Michoacán que trató de llevar a la práctica los planteamientos utópicos de Tomás Moro.

La doctrina hospitalaria cristiana en el renacimiento español

Como es sabido, la renovación del pensamiento medieval cristiano es una de las manifestaciones del renacimiento español, proporcionando a éste unos caracteres peculiares en el contexto del humanismo europeo. La lucha contra la relajación religiosa y la renovación de la vida monástica tendrán distintas maneras de concretarse, algunas dentro de la más pura ortodoxia y otras rozando expresiones heterodoxas. Este fenómeno religioso y cultural no tardaría en llegar al mundo de la atención al enfermo y la consideración de que ésta era la expresión por excelencia de la cristiandad, de manera que el acercamiento a Dios no se produce sólo con la dedicación a sanar las almas, sino también con la dedicación a sanar los cuerpos. Así, se comprende, por ejemplo, la irrupción de fenómenos como el de San Juan de Dios en Granada.

No es de extrañar, por tanto, que la atención hospitalaria fuera objeto de atención en la normativa dimanada de los concilios, tanto ecuménicos como nacionales. Este es el caso del Concilio de Trento (1545-1563), en el que participaría el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga. Entre las disposiciones del concilio trentino, nos interesa destacar aquí aquella que señala a todos los hospitales dependientes de la iglesia, aunque su fundación y mantenimiento no fueran eclesiásticos[1]. Ello suponía que el hospital quedaba dentro de la jurisdicción eclesiástica ordinaria, que para la fundación fuera necesaria la aprobación episcopal y que sus ordenanzas, si las hubiere, debían ser refrendadas diocesanamente. Por otra parte, y con el fin de evitar problemas jurisdiccionales con el poder civil, se establece que los hospitales deben estar bajo la protección real[2]. De esta manera, el instituirse el Patronato Real, todos los hospitales, en cuanto que instituciones religiosas, quedarían incluidos en dicho patronato regio. Así pues, desde el Concilio de Trento, todos los hospitales necesitan de licencia real para su fundación, debían dar cuantas al rey y podrían ser inspeccionados por el poder civil, lo que no privaba a los ordinarios eclesiásticos el derecho de poder autorizar fundaciones

[1] *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum*, p. 174.

[2] Estar bajo la protección real suponía al hospital la posibilidad de poder disponer de mercedes reales, más allá de las que se establecían con carácter general por ejemplo del reparto de los diezmos. Así, las fundaciones reales podían ser objeto de financiación real desde «la Real Hacienda», o bien concediendo al hospital concesiones y monopolios (teatro, juego de pelota, loterías, impresión de libros, etc.), así como el permiso para recabar limosna, exenciones de impuestos, etc. (Muriel, 1990, II, p. 306).

e inspeccionar las fundaciones hospitalarias, salvo en aquellos hospitales en los que no hubiera iglesia. Esa duplicidad en la autoridad sobre los hospitales resultaba tan natural como necesaria, especialmente en los territorios del Nuevo Mundo, donde se produce una ósmosis entre lo eclesial y lo real en lo que afecta al gobierno de los hospitales. De esta manera, fundaciones reales quedaron con frecuencia bajo la jurisdicción episcopal por decisión del monarca, mientras que hubo fundaciones eclesiales que quedaron posteriormente bajo la protección real, aunque seguirían siendo administradas por el obispo[3]. Este es el caso, por ejemplo, del *Hospital Real de Santa Fe* de Michoacán, fundado por Vasco de Quiroga. Sin embargo, no siempre fue fácil dirimir las competencias entre lo gubernamental y lo eclesiástico en los hospitales situados bajo el patronato regio, como demuestra el hecho de que en 1583 el virrey Martín Enríquez de Almansa impida al arzobispo Pedro Moya de Contreras realizar una inspección de dichos hospitales[4].

Los concilios mexicanos también tuvieron su influencia sobre la fundación de los hospitales y su gobierno, especialmente el Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585. Por lo que respecta a los objetivos que se pretenden con este texto, entre las disposiciones conciliares hay que destacar aquellas que se refieren a la importancia de la instrucción religiosa a los enfermos, lo que se manifestará en la relevancia de las capillas en esta labor, en la separación por sexos de los enfermos- lo que se tradujo en la necesidad de que los hospitales contaran con las salas de enfermería precisas para cumplir con este precepto- y que cada hospital dispusiera de sus propias ordenanzas.

En 1535 se redactan las «Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán». Su autor fue el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y su uso fue general en

[3] Muriel, 1990, II, p. 298.

[4] «En todo el arzobispado no hay otros hospitales de que se pueda hacer particular mención, porque aunque es verdad que en todos los pueblos que son cabeceras de los indios hay hospitales hechos con el trabajo, costa y limosnas de los mismos indios, no puedo dar relación dellos por haberme impedido el Virrey don Martín Enríquez y Audiencia la visita dellos, diciendo que son del patronazgo de V.M., como si yo pretendiera ser patrón sino solamente cumplir con mi obligación y voluntad de V.M. tomando cuenta de lo que se hace en los tales hospitales…» («Relación de los hospitales de la ciudad y del arzobispado de México, hecha por orden del Arzobispo don Pedro Moya de Contreras. México, 4 de abril de 1583», Cuevas, 1914, p. 328).

los hospitales fundados por él y por Fray Juan de San Miguel[5]. Estas «Ordenanzas» encajaban perfectamente en un concepto de hospital impregnado de la mística española del siglo XVI, en la cual, como es sabido, la devoción mariana jugaba un destacado papel. De esta manera, los hospitales franciscanos se convertían en la concreción del espíritu caritativo propio del auténtico cristianismo. Esta idea de hospital, como la de convento, obligaba a regular la vida en el interior del mismo a los efectos de que este precepto dogmático fundamental pudiera ejercerse en los actos cotidianos hospitalarios. Se prescribía así la dedicación de los hospitales a la Purísima Concepción, que hubiera una iglesia con la imagen de la Virgen, invocar al Espíritu Santo cuando se tratase de tomar una decisión en el gobierno del hospital, cantar el *Te Deum* después de algún acto importante, etc. De esta forma, el hospital se convertía también en una especie de convento, cuyos espacios se debían estructurar para el mejor desarrollo de la «regla hospitalaria»[6].

Los Hospitales y la *Utopía* de Tomas Moro

El concepto cristiano y medieval del hospital, como lugar para ejercer la caridad cristiana, enlazará en el siglo XVI con el derivado del humanismo y juntos trasladarse a las tierras ultramarinas para la gran empresa hospitalaria hispanoamericana[7]. Este precepto encontró en las tierras de Ultramar el espacio idóneo para su florecimiento tanto por el

[5] «y si se nota que estos establecimientos parecen ser obra de una sola mano, pues si en todos los hospitales del obispado, estén en Doctrina de clérigos ó de frailes, se guardan las mismas ordenanzas, se observan los mismos estilos, es porque le parecieron bien á este discreto obispo los reglamentos que tan sabiamente había dispuesto el padre fray Juan de San Miguel en sus fundaciones pobres, y los mandó guardar en todos los hospitales que sucesivamente se iban erigiendo» (Beaumont, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Regular Observancia de N.P. San Francisco*, p. 42).

[6] Sobre el tema de las relaciones estructurales y tipológicas entre el hospital y el convento en Nueva España versó nuestra ponencia «La arquitectura al servicio del proceso evangelizador y asistencial. Transferencia de modelos y tipologías entre España y México», impartida en la BUAP de Puebla en el encuentro dedicado a los «Conventos agustinos y franciscanos del siglo XVI», que tuvo lugar el 10 de junio de 2014 y la ponencia titulada «Transferencia de modelos constructivos entre España y México: La arquitectura conventual y asistencial», impartida en las Jornadas científicas «Rompiendo fronteras. Las transferencias culturales en la Historia» dentro del Programa de Doctorado de la Universidad de Sevilla, en noviembre de 2014.

[7] Weckmann Muñoz, 1984, p. 26.

principio caritativo del cristianismo como por la necesidad catequética y las consecuencias epidémicas del fenómeno colonizador. Dentro del humanismo europeo del siglo XVI hay que destacar la importancia del pensamiento humanista de Tomás Moro en la organización de la vida hospitalaria en América[8]. En efecto, la atención al enfermo no es algo que en el siglo XVI esté relacionado solo con la caridad cristiana, sino que también responde a preceptos humanistas, como es el caso de los expresados por Tomás Moro en la *Utopía*[9].

Esta afirmación se ha venido repitiendo, no sin cierto mimetismo y falta de rigor, por algunos de los historiadores que se han ocupado de este asunto. Hemos de confesar nuestro escepticismo inicial con respecto a este planteamiento. Sin embargo, después de acercarnos a la obra de Tomás Moro más conocida, de su lectura y sobre todo de considerar el contexto en el que nace, hemos de manifestar nuestra adhesión a esta aseveración, aunque con algunos matices con respecto a lo que hasta este momento se ha venido repitiendo. Entendemos ciertamente que puede establecerse, como a continuación exponemos, una relación entre la obra literaria de Moro y la obra hospitalaria de Vasco de Quiroga. Sin embargo, creemos que esta relación debe extenderse a la obra agustiniana, de manera que la obra de Tomás Moro no deja de ser un puente teórico que permite a Vasco de Quiroga encontrar el cauce de expresión de la Ciudad de Dios de San Agustín[10].

De acuerdo con los postulados utopianos de Tomás Moro, para el que la salud era «el placer supremo», la fundación hospitalaria no es solo

[8] A la hora de analizar este aspecto, creemos necesario tener en cuenta el contexto en el que se desarrolla la vida y la obra de Moro. En este sentido, es necesario tener en cuenta que tres acontecimientos fundamentales definen el tiempo en el que se desarrolla su existencia: el Renacimiento, la reforma de la iglesia y el descubrimiento del Nuevo Mundo. Por otra parte, su paso por la Universidad de Oxford le inicia en el humanismo cristiano, del que Erasmo de Rotterdam, bajo cuya amistad se gesta la *Utopía*, será uno de sus principales valedores. Ver Rodríguez Santidrían, 2008, p. 12.

[9] Ya Josefina Muriel se hacía eco de esta relación entre la vida hospitalaria y Tomás Moro, lo que, posteriormente, ha sido repetido por otros historiadores (ver Muriel, 1990, vol. I, p. 31); ver también Venegas Ramírez, 1973, pp. 69 y 107.

[10] Este es uno de los temas que pretendemos desarrollar en el proyecto de investigación I+D (HAR2014-56240-P) *Las fundaciones de Vasco de Quiroga en México. Investigación histórico-artística, prospectiva constructiva y Plan Directivo*, del que somos investigador principal y en que tratamos de ver la relación entre *La República* de Platón, *La Ciudad de Dios* de San Agustín, *La Utopía* de Tomás Moro y las *Reglas y Ordenanzas* de Vasco de Quiroga.

un fenómeno altruista y caritativo, sino que es un aspecto esencial en la vida de las poblaciones, una expresión más de una buena y eficaz organización política y social. La atención a los ciudadanos se convertía, por tanto, en uno de los asuntos de mayor trascendencia e importancia en la organización funcional de las ciudades[11]. El hospital se convierte, de alguna manera, en una pequeña ciudad organizada para garantizar la vida de sus habitantes. Para cumplir con este orden que Tomás Moro reclama para el hospital debía empezarse por el espacio, por el hecho de que el espacio pudiera garantizar ese orden[12]. Los hospitales de «Amaurota», la capital de la isla Utopía, eran de grandes dimensiones con el fin de poder separar a los enfermos contagiosos de los demás. Este planteamiento sanitario estaba indicando la necesidad del desarrollo en superficie de los hospitales como forma de garantizar aquella prevención sanitaria[13].

El hospital es, además, un espacio grato en el que se garantiza no sólo la salud del enfermo, sino una estancia grata: «A nadie se le obliga a ir al hospital contra su voluntad. No hay enfermo, sin embargo, en toda la ciudad, que no prefiera ser internado en el hospital a permanecer en su casa»[14].

En este sentido del concepto e idea de hospital, hay que destacar la labor del obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga (1470-1565)[15], cuyas ideas fueron llevadas a la práctica por fray Juan de San Miguel en las muchas obras emprendidas por éste en la región de los tarascos. Las construcciones hospitalarias de Fray Juan de San Miguel se generaban a raíz de la construcción de una capilla, a partir de la cual se levantaban las salas de enfermería, con patio de distribución.

[11] «Pero la principal preocupación y cuidados son para los enfermos que son atendidos en los hospitales públicos» (Moro, *Utopía*, p. 134).

[12] «Hay, en efecto en los alrededores de la ciudad, un poco apartados de las murallas, cuatro hospitales, tan amplios que se dirían otras tantas pequeñas ciudades» (Moro, *Utopía*, p. 134).

[13] «En ellos, por grande que sea el número de enfermos, nunca hay aglomeraciones, ni incomodidad en el alojamiento. Y por otra parte, sus grandes dimensiones permiten separar a los enfermos contagiosos, cuya enfermedad se propaga generalmente por contacto de hombre a hombre» (Moro, *Utopía*, p. 134).

[14] Moro, *Utopía*, p. 135.

[15] Vasco de Quiroga, nombrado Oidor por el Obispo de Badajoz y Presidente de la Chancillería de Valladolid, embarca hacia Nueva España el día 16 de septiembre de 1530, desembarcando en Veracruz a principios de 1531.

Es preciso tener en cuenta que el objeto fundamental que Vasco de Quiroga pretende con sus ordenanzas para regular la vida del hospital es eminentemente religioso. El hospital, además de institución sanitaria, es un medio para la conversión. De ahí que el hospital, como el convento, fuese un centro catequista y una escuela de religión. Estas ideas y otras que afectaban a la organización social de la vida del hospital, muy inspiradas en la vida comunitaria monacal y con planteamientos extraídos de la *Utopía* de Tomás Moro en aspectos relacionadas con lo social, lo moral y lo productivo, fueron puestas en práctica por Vasco de Quiroga en la fundación del Pueblo-Hospital de Santa Fe de México[16].

Por otra parte, y como ya ha sido señalado con anterioridad a nosotros, las «Ordenanzas de hospitales» de Vasco de Quiroga mantenían estrecho parentesco con los postulados de la *Utopía* de Tomás Moro[17]. La obra de Tomás Moro caló profundamente en la formación de Vasco de Quiroga, especialmente los pasajes de su obra en los que se describe la vida en armonía en ciudades ideales[18]. Todo lo contrario de lo que se encontraría al desembarcar en Veracruz, cuya cruda realidad, especialmente la de la vida del indígena, debieron provocar el revulsivo necesario para llevar a cabo una empresa tan ideal y utópica y al mismo tiempo tan posible y necesaria como la que llevó a cabo en Nueva España.

Si bien en 1531 ya existen en la mente de Quiroga las ideas fundamentales sobre la necesidad de la fundación de los pueblos-hospitales, es en 1533 cuando estas ideas encuentran en la obra de Tomás Moro la manera de darles forma. Como ha analizado Warren, en junio de ese año, Jerónimo López, Secretario de la Audiencia de México y regidor de la ciudad, expresa su queja ante el cabildo de la ciudad de México

[16] El trabajo en el hospital ideal de Vasco de Quiroga se realizaba en común, los instrumentos de trabajo eran de la comunidad y el producto del trabajo se repartía entre todos. La codicia y el lujo estaban proscritos severamente. Este tipo de vida comunal era lo que Quiroga llamaba la «moral exterior». En el apartado dedicado a «Las artes y los oficios», del libro segundo de *Utopía*, Tomás Moro plantea la existencia ficticia de una sociedad con esos valores y principios, de acuerdo con los cuales se llega a «la verdadera felicidad» (Moro, *Utopía*, p. 124).

[17] Véanse, entre otros, los trabajos siguientes: Zavala, 1937; Warren, 1977, p. 38. En obras generalistas también se ha llamado la atención sobre este aspecto; véase, por ejemplo, Gutiérrez, 1992, p. 267.

[18] Al parecer, de la biblioteca del obispo Zumárraga procedía el ejemplar de la *Utopía* de Moro que Vasco de Quiroga consulta y anota. El ejemplar se encuentra actualmente en la biblioteca de la Universidad de Texas. Algunos autores han puesto en duda esta posibilidad a partir de los rasgos caligráficos de las anotaciones (Warren, 1977, p. 38).

por el inicio de las obras que Vasco de Quiroga había dado comienzo para construir una casa denominada «*pater familias*», acusándole de la forma y manera con la que estaba procediendo a la construcción de aquella[19]. Como se aprecia en el ejemplar que utilizó Vasco de Quiroga de la *Utopía* de Tomás Moro, el pasaje en el que se alude a las «familias», es decir al conjunto de edificios levantados para facilitar hogares a los grupos familiares numerosos, estaba debidamente subrayado y anotado.

A su juicio, era necesario crear una institución que permitiera el desarrollo de la caridad, la vida digna y la explotación del territorio. Plantea la necesidad de fundar poblaciones que garanticen todo ello de forma que la población indígena pudiera llegar a alcanzar valores y cualidades morales superiores a las de los europeos. Todo ello, no pudo por menos que evocar aquellos pasajes del segundo libro de la *Utopía* de Moro y el contraste con el decadente perfil que nos ofrece de la sociedad inglesa en el primer libro de la misma obra.

La doctrina humanista, asistencial y cristiana de Vasco de Quiroga quedaría reflejada no sólo en su obra fundacional hospitalaria, sino en su biblioteca y en sus escritos[20]. Pero es en sus «Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán dispuestas por su fundador el reverendísimo y venerable señor don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán», donde se expresaron con mayor claridad y donde se proyectaron con mayor eficacia[21].

[19] Warren, 1977, pp. 38 y 75. Según el regidor, las grandes dimensiones de la obra de Quiroga estaba suponiendo la destrucción de edificios por parte de los indios con el fin de facilitar los adobes necesarios y que estos materiales eran transportados por aquellos sin percibir salario alguno por dicho trabajo. Se generaría así un juicio de residencia que arrojaría una interesante información sobre la fundación del oidor.

[20] De la formación erudita y la condición humanista de Vasco de Quiroga existen diferentes testimonios. Este es el caso de la referencia que hace Juan José Moreno en 1766 sobre los autores que solía utilizar en sus citas: «Añade largos, y terminantes passages de varios Authores, como Alciato, Pablo de Castro, el Especulador y Borberi citando con individualidad hasta las páginas…» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 5). Por otra parte, el mismo autor del siglo XVIII nos indica que su biblioteca disponía de 626 obras y que «se componía de quanto bueno nos ha quedado de la antigüedad, assi Sagrada como Profana». Del volumen de libros de su biblioteca da cuenta el inventario de los bienes que se hizo a la muerte de Vasco de Quiroga (León, 1903, p. 104).

[21] El texto completo de las «Reglas y ordenanzas» de Vasco de Quiroga no se conserva, habiendo sido reproducido parcialmente por vez primera en la obra de Juan José Moreno anteriormente citada. El obispo dejaría constancia en la cláusula duodécima de su testamento «que se vean las Reglas y Ordenanzas que yo tengo hechas en el

Creemos necesario llamar la atención sobre el uso del término «república» cuando el obispo se refiere a los hospitales. Los aspectos relacionados con el sentido de organización social y con el funcionamiento político que expresó en sus textos y que aplicó a sus fundaciones hospitalarias permiten asociar aquellos con los de la «res pública» y, al mismo tiempo, fijar su posición humanista y su atracción por el mundo de la antigüedad clásica[22]. La forma de elección de los «padres» de cada «familia», por votación entre los miembros de ésta, y la elección del «Principal» del Hospital por los padres de familia formaba parte del sistema político de la república hospitalaria de Vasco de Quiroga[23].

La dedicación a la agricultura de los «hospitalarios» de la república de Vasco de Quiroga, en cuanto que «oficio común, de que todos han de saber y ser exercitados en él desde la niñés»[24], como indica en uno de los primeros apartados de sus Reglas y Ordenanzas, no puede por menos que recordarnos los pasajes de la *Utopía* en los que se indicaba, también en uno de los primeros pasajes de la obra, que la agricultura era la principal ocupación de la isla ficticia. La vuelta de la mirada a la naturaleza y la búsqueda de una vida basada en las leyes de aquella y la voluntad divina estrechan aún más los lazos doctrinales entre la *Utopía* de Moro y el concepto quirogiano de hospital[25].

Hospital de San Fe, así en el de México como en el de Michoacán, para que vistas se guarden y cumplan como en ellas está declarado». El texto del testamento de Vasco de Quiroga se incluye en la introducción —sin foliar— que precede al texto de las Reglas y Ordenanzas que transcribe Juan José Moreno al final de la biografía del obispo. Ver también la transcripción que del testamento de Vasco de Quiroga se incluye en la obra de Nicolás León (León, 1903, p. 75). Las «Reglas y Ordenanzas» debieron escribirse hacia 1554, aunque con anterioridad a dicha fecha ya existía un borrador para su aplicación a las fundaciones anteriores a aquella fecha (Warren, 1977, p. 46).

[22] «y de más de esto también se ordena así todo para el pro y bien común de la República del Hospital, y de la conservación y mantención de la hospitalidad de él…» (Vasco de Quiroga, Reglas…, en Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 3 del apéndice de la obra).

[23] En la estructura política de Vasco de Quiroga para sus pueblos-hospital, la «familia» es la unidad política básica y podía estar compuesto por miembros de un mismo linaje hasta un total de diez o doce parejas en cada una de ellas. Si se superara ese número, se formaría una nueva. Esta cuestión numérica también estaba extraída de la *Utopía* de Moro, donde se establecía que los sobrantes de las familias mayores se distribuyera entre las menores.

[24] Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 2 del Apéndice.

[25] Otros de los aspectos permiten también plantear una relación entre Moro y Vasco de Quiroga; por ejemplo, el hecho de que ambos establezcan el número de seis horas para

De esta manera, en los hospitales fundados por Vasco de Quiroga y los que se hacen a la sombra de sus postulados los huertos y los jardines constituían parte esencial de los mismos. A cada grupo familiar le sería entregada una porción de terreno para jardines y huertos, debiendo encargarse dicho grupo de su mantenimiento. En el urbanismo de algunas poblaciones nacidas a la sombra de los postulados de Vasco de Quiroga aún se mantiene la huella de estos jardines particulares[26].

Por lo que a la construcción de los edificios del Hospital se refiere, Vasco de Quiroga consideraba que tanto la edificación de los mismos como las operaciones de conservación solamente se hagan «cuando sea menester» y que se haga de manera comunal[27]. Por otra parte, la autosuficiencia económica de la «república-hospital» también se extendía al terreno de la arquitectura, de forma que en aquella debía haber siempre los oficiales necesarios que evitaran la ruina de los inmuebles[28]. La inclinación hacia la restauración y la conservación de los edificios como medio de conjurar la ruina de éstos evoca los textos de la *Utopía* en los que se incide con claridad en este aspecto casi con los mismos términos[29].

el trabajo en común, en la cesión de terrenos para el cultivo en usufructo, en la organización de la vida social a partir del concepto y del término de «familia», en la uniformidad en el vestir, en la pena de expulsión de la «república» para los holgazanes, etc.

[26] «Item que de los tales huertos arriba dichos con alguna pieza de tierra en lo mejor, y más cercano, y casas y familias, que assi avéis de tener y tengáis en particular para recreación…» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 5 del Apéndice). «A cada casa se les dio competente solar para patio u huerta, que algunos aprovechan la tierra plantando sus árboles y sembrando sus flores…» (Escobar, *Americana Thebaida. Vitas Patrum*…, p. 146).

[27] «Item que quando huviere necesidad de hazer ó reparar alguna familia ó la Iglesia, ó edificio otro, ó hazerle de nuevo, todos juntos lo hagáis, y os ayudéis con gran voluntad, y animándoos los unos á los otros, y no al contrario…» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, pp. 11 y ss. del Apéndice).

[28] En el apartado de las Reglas y Ordenanzas titulado «Como se han de reparar los edificios caídos, ó que se quieren caer, y que haya siempre en el Hospital los Oficiales necesarios para ello », se lee lo siguiente: «Item que si algo en lo hecho, y edificado del Hospital, è Iglesia, y Hermitas de èl, se quisiere caer, luego antes que se caiga, y más se dañen, se repare, porque se reparará á menos costa, que después de caído, hazerle de nuevo; y para esto haya de los mesmos pobres de los dichos Hospitales, oficiales de carpintería, y cantería, y albañilería, y herrería, y de los demás oficios necesarios, como está dicho arriba, que lo reparen siempre à respecto de las seis horas ordinarias repartidos entre todos igualmente» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 23 del Apéndice).

[29] «Añadamos a lo dicho otro factor económico: la dedicación a los oficios esenciales les permite realizar el trabajo con menos esfuerzos que los demás pueblos. La edi-

Como no podía ser de otra manera, la organización estructural de los espacios para los enfermos en el hospital quedaba claramente expresada en las Reglas y Ordenanzas de Vasco de Quiroga. De acuerdo con aquéllas, la enfermería (hospital) debía ocupar un lugar preferente en el conjunto urbano y algo apartado del resto de los inmuebles. Por otra parte, hospital debía tener para los enfermos una «familia grande» o enfermería. Las enfermerías debían ser de planta cuadrada, con patio central y una capilla en el interior de éste. Dos de los cuatro frentes de dicho patio debían estar ocupados por las salas de enfermería, una para los enfermos contagiosos y otra para los que no lo eran. Los otros dos frentes del patio estaban destinados al mayordomo, el despensero y diferentes dependencias y servicios de la enfermería. La capilla debía estar abierta al objeto de que los enfermos pudieran seguir los oficios religiosos desde las salas a ellos dedicadas. Estas «enfermerías » o «familias» de los enfermos debían ser dos veces mayor que las dedicadas a los sanos[30].

La apertura de la capilla no es el único elemento morfológico que, desde las Reglas de Vasco de Quiroga acercan el hospital al convento evangelizador, pues el uso de cruces de piedra en los espacios hospitalarios permite también establecer esa relación hospital-convento[31]. Por otra parte, la existencia de un comedor que, a modo de refectorio,

ficación o restauración de los edificios, por ejemplo, que tanto trabajo y tantos obreros cuesta, se debe a que el inmueble que el padre levantó, un heredero negligente lo deja caer… En Utopía, por el contrario, donde todo está tan previsto, y la comunidad tan organizada, no se destinan nuevas áreas a edificar casas. No se contentan con reparar las ya existentes, sino que se pone remedio a las que amenazan ruina» (Moro, *Utopía*, p. 129).

[30] «Para los enfermos haya una familia, o enfermería grande quadrada: dos vezes mayor que las otras de los sanos, y algo apartada de ellas, en que en el un quarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra en frente de ella para los de enfermedades no contagiosas, y en medio del patio una capilleta cubierta, abierta por los lados, en que haya un altar adornado competentemente, donde se diga Missa, y la puedan oir los enfermos y las otras dos salas de cabeza y pies sean para el Mayordomo, y Despensero de los dichos enfermos, y para tener las oficinas necesarias à la enfermería» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, pp. 25 y ss. del Apéndice).

[31] «La fiesta de la Exaltación de la Cruz tengáis en grande, y especial veneración, por lo que representa, y porque entonces, sin advertirse de ello, ni averlo pensado, fue nuestro Señor servido, que se alzasen en cada uno de los Hospitales de Santa Fe, en diversos años, las primeras Cruces altas, que allí se alzaron, y pusieron, *forte* (así) ni sin misterio, porque como después de assi alzadas se advirtió à ello, creció el deseo de perseverar en la dicha obra, y Hospitalidad, y limosna» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 27 del Apéndice).

permitiera la comida en comunidad en algunas celebraciones es otro aspecto a considerar en esta misma dirección[32].

Así pues, podemos concluir afirmando que los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán fueron una clara concreción de los preceptos de la *Utopía* de Tomás Moro. A diferencia de otros hospitales, a los pueblos-hospital fundados por Vasco de Quiroga los naturales acudían sin temor alguno, pues la dignidad de la atención y los recursos disponibles humanizaban en gran medida la estancia en el hospital. Las fundaciones de Santa Fe de Vasco de Quiroga fueron un modelo hospitalario y una forma de vida inspirada en principios cristianos, humanitarios y humanistas. Pero, además, las «repúblicas» hospitalarias de Vasco de Quiroga eran la expresión más clara del concepto cristiano más auténtico y primitivo. De alguna forma, y como alguno de sus cronistas ya percibió, en este ideal de la vida cristiana comunitaria se traslucía una clara intencionalidad renovadora que postulaba la vuelta a los planteamientos comunitarios de la iglesia primigenia[33].

Bibliografía

Beaumont, Fr. Pedro de, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Regular Observancia de N.P. San Francisco,* México, 1874.

Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, 1914.

Escobar, Fr. Matías de, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de N. P. San Agustín de la provincia de S. Nicolás Tolentino* (1729), México, 1924.

Gutiérrez, Ramón, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 1992.

León, Nicolás, *El Ilmo. Señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. Grandeza de su persona y de su obra*, México, 1903.

[32] «Item tengáis, quando haya oportunidad, una Sala grande baxa, donde algunos días de Pascuas, y fiestas principales, que queráis comer juntos por os alegrar, y dar gracias a nuestro Señor, lo podías hazer…» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 28 del Apéndice).

[33] Así lo señalaba en 1766 Juan José Moreno en su biografía de Vasco de Quiroga al afirmar que en los hospitales de Vasco de Quiroga «dan la más bella imagen, y la más cabal idea de aquella vida y amor recíproco de los primeros Christianos, ya por sus horas reguladoras de oración, ya por la charidad con sus hermanos» (Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*…, p. 73).

Moreno, Juan José, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán y Fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*, México, 1766.

Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Alianza, 2008.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1990.

Rodríguez Santidrían, Pedro, «Introducción», en Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Alianza, 2008.

Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum, Madrid, 1769, Sesión 22, cap. VIII, «De Reformatione».

Venegas Ramírez, Carmen, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, INAH, 1973.

Zavala, Silvio, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Porrúa e hijos, 1937.

Warren, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, México/Barcelona, Universidad Michoacana, 1977.

Weckmann Muñoz, Luis., *La herencia medieval de México*, vol. I, México, Colegio de México, 1984.

DIGNIDAD HUMANA Y BARBARIE EN FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO

Jorge Medina Delgadillo
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

1. Introducción

En este trabajo queremos focalizar la mirada filosófico-histórica sobre una noción, la de «bárbaro», en un espacio-tiempo determinado «el siglo XVIII mexicano» y en un autor que con todo derecho Bernabé Navarro[1] llamó 'historiador y filósofo', a saber «Francisco Xavier Clavijero». La hipótesis que atraviesa este trabajo es la siguiente: la noción de bárbaro ha sido con frecuencia socorrida para justificar políticas de dominación, y no fue la excepción el encuentro de los dos mundos en el siglo XVI ni lo fue tampoco el siglo XVIII novohispano, donde se vislumbraba, además de la independencia, la posible colonización por parte de regímenes despóticos ilustrados europeos. Es en este último contexto donde aparece Clavijero, y sus textos son clave para entender la desarticulación del argumento de la barbarie en aras de la emancipación.

El presente trabajo tratará algunos antecedentes del concepto de bárbaro en el mundo griego y medieval, así como el uso de este concepto en la polémica de conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI; luego estudiará el nuevo impulso que cobró esta noción entrado el siglo XVIII entre algunos ilustrados europeos; por último, tratará de la contestación

[1] Navarro, 1992, p. 105.

que hará Clavijero del mismo con la consiguiente reivindicación del indio, español y mestizo radicados en América.

2. Hitos fundamentales en la noción de bárbaro

Cuando nos introducimos a la polémica sobre la licitud o ilicitud de la conquista de las indias, o del sometimiento al dominio español por parte de los nativos americanos, tal como la protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, encontramos una recurrencia frecuente a dos autores, Aristóteles y Tomás de Aquino[2], para esgrimir argumentos, tanto a favor como en contra, en torno a este punto. Francisco Xavier Clavijero, dos siglos después, tampoco es ajeno a esta recurrencia, de ahí que los hitos fundamentales para establecer los términos base de esta controversia hayan de ser tanto la doctrina de Aristóteles como la de Tomás de Aquino acerca de la barbarie, y su posterior equivalencia o implicación para la servidumbre o esclavitud.

El mundo griego acuñó el término *bárbaro*, en un inicio, como apunta Padgen[3], para distinguir entre griego y extranjero, sin ninguna connotación despectiva; al paso del tiempo, sin embargo, el mismo término fue adquiriendo un matiz peyorativo, como aquél que no habla griego, sino que balbucea tal idioma (bar-bar-bar)[4], hasta terminar con un uso que denotaba ya una inferioridad mental o incapacidad para tener el *logos* en ejercicio pleno.

Ejercer el *logos* en plenitud es entrar en la esfera pública, es participar activamente en la legislación y la vida política, motivo por el cual el mismo Aristóteles, al igual que muchos filósofos griegos, no concedió esta plenitud del *logos* ni a la mujer ni al extranjero o bárbaro, quienes sin embargo sí *participan* del *logos*, no poseyéndolo, sino obedeciéndolo. Para Aristóteles hay un fundamento natural —naturalista si se quiere— que es índice suficiente para la denotar el carácter de esclavo: la predominancia del cuerpo sobre la razón, por contraparte, cuando predomina la razón sobre el cuerpo es señal de ser señor por naturaleza: «En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza»[5].

[2] De Sepúlveda, *Democrates alter*, p. 349.
[3] Padgen, 1982, p. 16.
[4] Santiago, 1998.
[5] Aristóteles, *Política*, p. 248.

Ahora bien, aquellas funciones domésticas arduas y pesadas que no implican la plenitud del *logos* para ejercerlas, no conviene que las haga quien puede lo más, como el varón griego que participa activamente en la política, pero tampoco las puede realizar la mujer[6], quien tiene una corporalidad más apta para engendrar que para arar el campo, de ahí que deba ser otro distinto que lleve como tarea propia esta labor fatigosa, y no queda otro que el bárbaro, que ya desde este momento, se incorpora al mundo griego llenando funcionalmente el rol de esclavo, por eso cita Aristóteles a Homero cuando afirma: «Por eso dicen los poetas: *justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza»[7].

El mismo Aristóteles admite que

> los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no los son en ninguna. Y del mismo modo piensan acerca de la nobleza: ellos se consideran nobles no sólo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, como si por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y por otro, otra no absoluta[8].

En otras palabras, no sólo el bárbaro puede asumir las funciones propias de la esclavitud, sino que tal vez compete a ellos, más que a ningún otro, el ser esclavo por naturaleza. Si un griego, por ejemplo, cayera en la

[6] Una distinción clarificadora, a propósito de la distinción entre mujer-esclavo en el mundo griego, y la no distinción de éstos entre los bárbaros, se puede encontrar en Cruz Cruz, 1989, p. 26: «Aunque tanto la esposa como el esclavo están supeditados al jefe doméstico, Aristóteles reconoce que por naturaleza son diferentes una y otro (1252b1-3). La mujer está naturalmente dispuesta para engendrar del varón; y no tiene un cuerpo tan robusto como el que se requiere en el siervo. Por eso la comunidad para engendrar difiere de la comunidad para subsistir. La mujer no está ordenada por la naturaleza a servir, sino a engendrar. El error de los pueblos bárbaros consiste en que para ellos «la mujer y el esclavo tienen el mismo rango» (1252b5), de modo que las mujeres son empleadas como los esclavos. Bárbaros son, para Aristóteles, todos los que no se rigen por las leyes civiles, las de la ciudad-estado. El bárbaro es, por eso, extranjero o extraño. Y extraño, absolutamente hablando, es el que carece de razón, no por naturaleza, sino por temperamento o por costumbre, de lo cual se sigue que los hombres se hagan brutales y casi irracionales».

[7] Aristóteles, *Política*, p. 249.

[8] Aristóteles, *Política*, p. 258. Es célebre también el siguiente pasaje: p. 358.

esclavitud, dicho estado sería un *per accidens*, pues su constitución física y racional lo dispone a otras funciones sociales, es decir, es noble o señor también por naturaleza. En la *Retórica* confirmará esta sentencia al citar a Isócrates: «Y en particular utilizar de criados a los bárbaros y en común mirar en torno que muchos de los aliados son esclavos»[9].

Si es verdad, pues que «el esclavo es un subordinado para la acción»[10], y que las acciones serviles las debe realizar quien no posee la razón en grado óptimo, sino que participa de ella en cuanto la acata, ¿cuáles son los indicios o síntomas para llamar a un pueblo bárbaro o inferior? Podemos encontrar dos tipos fundamentales: el insociable y el inmoral. Si alguno careciera de relaciones sería o porque lo tiene todo (un dios) o porque no aspira a nada y se conforma con poco (una bestia); es célebre la doctrina del Estagirita al afirmar que el hombre es un ser social por naturaleza, y es justo esta diferencia específica la que estaría faltando en el insocial: «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»[11]. Por otra parte, la inmoralidad podría ser comprendida como la vida ausente de ley, como el comportamiento que no sigue ni la ley natural ni las leyes sociales; de ahí que sea tan común desde Aristóteles hasta Ginés de Sepúlveda o Cornelius de Paw, hacer elenco de comportamientos no sólo malvados sino en ocasiones repugnantes, para denotar la ineptitud racional de una nación, siguiendo la *Política* de Aristóteles: «así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos»[12].

Sucintamente hasta aquí Aristóteles[13]. Ahora analicemos algunas características del bárbaro en Tomás de Aquino. Para éste, en su comentario a la *Política*[14], bárbaro tiene tres acepciones: a) el que habla un lenguaje que no se entiende, coincidiendo aquí la noción de bárbaro que también tiene san Pablo: «Mas si yo desconozco el sentido de una lengua, seré un extranjero para el que me habla; y el que me habla, un extranjero para mí» (incomprensibilidad del lenguaje, I *Cor* 14,11); b)

[9] Isócrates, *Panegíricos*, 181, en Aristóteles, *Retórica*, p. 876.

[10] Aristóteles, *Política*, p. 254.

[11] Aristóteles, *Política*, p. 251.

[12] Aristóteles, *Política*, p. 252.

[13] Otras referencias sobre la noción de «bárbaro», distintas a la *Política*, las podrá encontrar el lector en: *De Caelo*, *Ética Eudemia*, *Ética Nicomáquea*, *Analíticos Posteriores*, *Poética*, *Retórica* y *Elencos Sofísticos*.

[14] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, p. 11.

también se llama bárbaro a aquél pueblo cuyo lenguaje no tiene equivalentes para determinadas expresiones (pobreza de lenguaje); c) por último, se nomina bárbaro a los pueblos que carecen de ley civil (pobreza o ausencia legal)[15].

Tomás reconoce[16] que el término «bárbaro» implica *extrañeza*, *diferencia*. Sin embargo, ¿existe un uso unívoco de lo extranjero o extraño? No, para él, *simpliciter*, extraño es el que careciera de lo esencial del género humano, es decir, de la razón, de ahí que *simpliciter*, se llama bárbaro al que por disposición del ambiente o del suelo o de la costumbre, son brutales o irracionales[17]. El segundo nivel o analogado que puede recibir la apelación de bárbaro es aquel al que le es *extraña* la ley, ya sea porque no las tiene[18] o porque las usa irracionalmente, es decir, son tiránicas, impelen a la maldad o alejan del bien común. El último nivel donde se da la noción de extraño (fundamento de la barbarie) es curiosamente para santo Tomás el origen del mismo término, a saber, el tener un idioma *extraño* al de otro, de ahí que se impida la comunicación , por lo cual para aquellos que no se entienden mutuamente, «uno para el otro es bárbaro».

Lo mismo que Aristóteles, el Aquinate considera que quien fuera bárbaro *simpliciter*, es decir, que careciera del uso debido de la razón, no puede estar al frente de las decisiones políticas, al contrario, debe servir y obedecer a quien corresponde *por naturaleza* el principado, es decir, a quien tiene una mente previsora. Tomás recurre a la reducción al absurdo para mostrar la conveniencia de su argumento: ¿qué pasaría si fuera al contrario, si el bárbaro *simpliciter* gobernara, y el sabio obedeciera? Se seguiría «la perversión y el desorden en el mundo»[19], tal como advertía Salomón: «He visto siervos a caballo y príncipes que iban a pie» (*Eccle* 10,7).

[15] Sin embargo, vale la pena examinar cómo el concepto de *barbarus* en el Imperio Romano modificó la noción griega, e hizo que la cristiandad recibiera un concepto más relajado y menos fuerte, al grado de, en unas épocas, equivaler bárbaro a un extranjero que bajo ciertos trámites, servicios militares o pago de impuestos adquiría ciudadanía. Confróntese Mathisen, 2006; para adentrarse más en la noción fuerte de bárbaro, desde sus orígenes en Egipto y Asiria, recomendamos Ordóñez, 2009.

[16] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, p. 13.

[17] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, p. 39.

[18] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, p. 593.

[19] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, p. 13.

En su comentario a la primera carta a los Corintios, santo Tomás señala que algunos llaman bárbaro al idioma que es distinto del latino; otros llaman bárbaro al extranjero, sin embargo, estos dos sentidos no son bárbaro *en verdad*; pues propiamente se llama bárbaro al que teniendo vigor corporal carece de razón y vive fuera del derecho[20].

Notamos ya en Tomás de Aquino un tratamiento diferenciado hacia los bárbaros: los unos que tienen corrompido el principio racional reciben el tratamiento y estatuto que Aristóteles les otorgaba, pero los grados de diferencia por lenguaje o diferencia de leyes no necesariamente merecen el sometimiento. De hecho, Tomás piensa de estos últimos que incluso si siguen la ley de la conciencia, Dios les revelaría aquello que es necesario para su salvación[21] aunque aclara que en ellos la ley natural puede no ser diáfana como en otras personas, sino que puede estar ofuscada dificultando el cumplimiento del deber.

Sin embargo, en el cristianismo se mitiga el trato a las naciones bárbaras; el mismo Tomás admite que hay motivos para tolerar el rito judío, incluso habría motivos para tolerar los ritos de infieles (aunque no aportaran ni verdad ni utilidad), siempre y cuando dicha tolerancia evite algún mal (como el escándalo o la discordia) o evite la oposición de aquellos que potencialmente pudieran convertirse a la fe cristiana[22].

Dos célebres dominicos ven en la doctrina de santo Tomás una fórmula más atenuada y menos comprometedora respecto al uso del poder que lo se podía leer en Aristóteles: Juan de la Peña y Bartolomé de las Casas. Para el primero, «los indios [americanos] eran bárbaros como los otros paganos que están dispersos por el mundo […] que no es lo mismo bárbaro por naturaleza y esclavo, y que no se puede, por la razón de que eran bárbaros, conquistarlos ni privarlos del dominio de sus cosas»[23]. Por su parte, Bartolomé asumirá la definición de bárbaro *simpliciter* según Tomás, de ahí que no vea ni siquiera justificado el aplicar este término a los indios: «…no se pueden dezir bárbaros los que tienen ciudades y policía: digo que bárbaros se entiende (como dize sancto Thomas) los que no biuen conforme a la razón natural: y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas. Ora esto les venga por falta de la

[20] Tomás de Aquino, *In omnes Pauli epistolas commentaria*, vol. 1, pp. 492-494.
[21] Tomás de Aquino, *Comentario a las «Sentencias de Pedro Lombardo»*, vol II/2, p. 262.
[22] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, vol. 3, p. 121.
[23] De la Peña, 1982, p. 253.

religión, donde los hombres se crian brutales: ora por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo»[24].

Más aún, para santo Tomás, no basta que haya barbarie para poder esclavizar a tales sujetos, debe mediar una guerra justa —con todas las causales que ésta pide[25]—, para que pueda sostenerse el dominio[26], razón por la cual uno de los temas frecuentes para el siglo XVI fue la justificación de la conquista de América entendida como «*iusto bello*».

En resumen, santo Tomás restringe el uso específico y propio del término bárbaro a aquellos que carecen de razón, y esto se verifica en que no son regidos por leyes racionales[27], a causa de las malas costumbres de su convivencia, por las cuales incurren en maldad de tipo bestial[28]: bárbaro es el que por naturaleza es irracional y actúa con maldad bestial; esta última característica es fundamental para el debate Paw–Clavijero, pues como veremos adelante, y como bien apunta Gómez Robledo, «lo característico de la *Weltanshauung* americanista de Paw no es la *inmaturidad* del continente americano, como dirá Hegel, sino su *degeneración*. Con lo inmaturo puede uno esperar tranquilamente a que llegue la matudidad (todo es cuestión del tiempo y de la educación); con lo degenerado, en cambio, con lo regresado a la impotencia vital, no hay nada que hacer»[29]. Si se quiere, aquí está el nodo que une a Aristóteles y a Tomás, incluso, como veremos adelante, a Bartolomé de las Casas y a Ginés de Sepúlveda, o incluso a Cornelius de Paw y a Clavijero: dirimir si hay o no degeneración en América… allí está la piedra de toque para leer esta polémica, y la clave para que un pueblo pueda reclamar su libertad.

Continuando con el recorrido histórico, una primera adaptación de las tesis tomistas sobre la barbarie la encontramos en Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, quienes son los antecedentes más importantes de Clavijero y, sin embargo, difieren del planteamiento inicial tanto de Aristóteles como de Tomás en al menos dos puntos importantes: a) aceptando la diversidad de tipos de dominio (asunto del derecho

[24] De Las Casas, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, p. 68.

[25] A saber, autoridad del príncipe, causa justa y recta intención de los contendientes. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, vol. 3, p. 338.

[26] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, p. 49.

[27] Tomás de Aquino, *In omnes Pauli epistolas commentaria*, vol. 2, p. 438.

[28] Tomás de Aquino, *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, pp. 397-398.

[29] Gómez Robledo, 1970, p. 357. También se puede profundizar más en Reyes Heroles, 2000; Cuesta, 2009; Sebastiani, 2011.

positivo) aclaran que hay uno fundado en la naturaleza (asunto del derecho natural) y que justifica la esclavitud; b) hay una focalización del tema respecto a la guerra, de manera que ésta es justa y lícita cuando el pueblo a someter es bárbaro.

Ginés comienza por hacer una distinción muy interesante que no operaron ni Tomás ni Aristóteles en torno a la semántica de bárbaro, cuando afirma:

> ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es una cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y á veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras. Por otra parte, debes recordar que el dominio y potestad no es de un sólo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho, manda el padre á sus hijos, de otro el marido á su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado á los ciudadanos, de otro el rey á los pueblos y á los mortales que están sujetos á su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios, á un solo principio, es á saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. Y es esto tan natural, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, ya divididas, vemos que hay una que tiene el imperio, según los filósofos declaran[30].

Ginés vuelve a rescatar las características típicas del bárbaro, como el que carece de ingenio y no de fuerza corporal[31] añadiendo el que no cuentan entre sus crímenes —ni los sancionan— las conductas que todos tenemos por más dañinas[32], coincidiendo así con la prueba externa y plausible que ponía santo Tomás para probar la irracionalidad; por supuesto, olvida la prudencia política que sugería el Aquinate para tolerar incluso la impiedad y la diferencia, en tanto por dicha tolerancia se evitara o algún mal o la oposición de posibles conversos.

Por su parte, Bartolomé de las Casas recuperará la analogía de barbarie, para aplicar a los indios mexicanos no la noción fuerte (irracional),

[30] De Sepúlveda, *Democrates alter*, p. 291.
[31] De Sepúlveda, *Democrates alter*, p. 293.
[32] De Sepúlveda, *Democrates alter*, p. 325.

sino la débil (diferente/extranjero)[33], y pondrá en entredicho la conveniencia de una 'guerra justa', ya sea porque formalmente no lo es, o bien, porque los males que trae consigo son peores que la situación presente; y así leemos en su controversia contra Ginés: «A lo que la guerra antes es impedimento para la conuersión de los indios: que no ayuda: porque por el daño que reciben tomando odio contra los Christianos: y allende desso las costumbres y vida de los soldados es tal: que sus maldades bastan para tener por buena la religión que ellos siguen»[34].

No intentamos hacer un juicio sobre la polémica Ginés-Las Casas, o sobre los argumentos de cada uno de ellos, sino hacer patente al lector cómo, tanto los impulsores de la guerra como sus detractores, recurrían de igual manera al concepto de bárbaro, unos para justificarla, otros para rechazarla, y cómo en el fondo podemos ver una constante en la historia de las ideas que llegará a su culmen, en el XVIII novohispano, con la polémica Paw-Clavijero. No olvidemos, además, que como advierte Beuchot, Clavijero tenía conciencia de estar continuando la lucha emprendida por Las Casas, y por ello es que se puede afirmar que su obra es una continuidad de la antropología filosófica iniciada por el dominico[35].

3. «Bárbaro» en la Ilustración europea del XVIII

Cornelius de Paw[36], por petición de Denis Diderot, escribió un artículo consagrado a la voz *América* para la segunda edición de la *Encyclopédie* en 1776, ya que en la primera edición (1751) apenas se dedicaban algunas líneas a dicha voz. Dicho artículo cristalizaba, en gran medida, el concepto que recogía y hacía suya la ilustración europea sobre lo bárbaro, y exponía a todo el mundo los motivos por los cuales consideraba bárbaras a las naciones americanas —incluso después de la conquista española—, con lo cual se revivía la causal de *iusto bello* tan socorrida por Ginés de Sepúlveda, sólo que ahora serviría para la colonización que pretendían el Imperio Prusiano y posteriormente el Imperio Napoleónico, poco antes de la independencia de prácticamente toda América.

[33] De Las Casas, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, p. 112.

[34] De Las Casas, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, p. 69.

[35] Beuchot, 1990, pp. 124-125.

[36] Castro, 2004, p. 277.

¿Qué características podemos rescatar del listado que abiertamente expone Paw[37] en *L'Encyclopédie*? Expongamos algunas descripciones que señala Paw y que denotan la condición del aire y suelo —como proponía Aristóteles—, o los caracteres de irracionalidad/inmoralidad que hacían del americano un bárbaro *simpliciter*, sujeto perpetuo de esclavitud, pues como hemos anticipado, estas características son la premisa mayor de un silogismo cuya menor es *los americanos son degenerados*, y la conclusión resultante dice *hay que gobernarles perpetuamente*:

- «Primeramente, su población tuvo que ser muy inferior a lo que se afirmó, ya que no tenían instrumentos de hierro para talar los bosques ni cultivar la tierra: no tenían ningún animal capaz de arrastrar una carreta, y la construcción de la misma carretera les era desconocida»[38].
- No tenían ningún animal adecuado para la labor agrícola: buey, caballo o burro[39].
- «Los hombres son infinitamente menos trabajadores e inventivos que los habitantes de nuestro hemisferio; su indolencia y pereza fueron lo que más impresionaron a los observadores más cuidadosos e iluminados.Y finalmente, la estupidez, que demuestran en algunos casos, es tal, que ellos parecen vivir, según la expresión del Sr. La Condamine, en una eterna infancia»[40].
- En la Patagonia: «Estos salvajes son perezosos hasta el punto de comer los caballos, con los cuales podrían labrar la tierra de sus desiertos y dar por terminada esta clase de vida paupérrima que los pone en el mismo nivel de las bestias guiadas por su instinto» [41].
- «Todos los hombres monstruosos de América eran monstruosos por artificio […] En los pueblos que andan desnudos, y en quienes la moda no podría afectar la vestimenta, estas afectan en cambio el propio cuerpo, produciendo todas esas deformidades que se pueden observar dentro de los salvajes»[42].

[37] De Paw, 1993, pp. 1-30.
[38] De Paw, 1993, p. 3.
[39] De Paw, 1993, p. 3.
[40] De Paw, 1993, p. 4.
[41] De Paw, 1993, p. 5.
[42] De Paw, 1993, p. 5.

- «La falta casi absoluta de agricultura, la enormidad de las selvas, de las mismas tierras de planicie, las aguas de los ríos esparcidas en sus cuencas y los lagos, multiplicados al infinito, las montañas de insectos que son una consecuencia de todo esto, hacen del clima de América un elemento malsano en ciertas zonas, y mucho más frío de lo que hubiera debido ser respecto a su respectiva latitud»[43].
- «Todas estas causas justas tuvieron que influir en la constitución de los indígenas y producir alguna alteración en sus facultades»[44].
- «Se puede atribuir tan sólo a un defecto de penetración mental los escasos progresos hechos por tales pueblos en la metalurgia, que fue el primer arte, y sin el cual todos los otros artes caen, por así decirlo, en letargo»[45].
- La gran distancia entre las poblaciones causa escasa comunicación por multiplicidad de lenguas que hablan los salvajes, las cuales son ininteligibles[46].
- Los idiomas no tenían entre sí ninguna relación[47].
- Cuando se acercan los bárbaros por cuestiones de caza, se provocan guerras nacionales que sólo concluyen cuando la tribu débil es destruida[48].
- «Cómo había en América un gran número de naciones pequeñas, sumergidas cual más cual menos en la barbarie y en el olvido de todo lo que significa ser animal racional, es muy difícil distinguir claramente las costumbres de los usos generales adoptados tan sólo por alguna tribu en particular» [49].
- «Hay viajeros que creyeron que todos los salvajes del nuevo mundo no tenían la menor idea del incesto, al menos en la línea colateral y que los hermanos se casaban normalmente con las hermanas, o las frecuentaban son casarse con ellas: eso hizo pensar a muchos que las facultades físicas y morales tuvieran que alterarse en esos salvajes, porque se supone que sucede entre humanos lo mismo

[43] De Paw, 1993, p. 6.
[44] De Paw, 1993, p. 6.
[45] De Paw, 1993, pp. 6-7.
[46] De Paw, 1993, pp. 7-8.
[47] De Paw, 1993, p. 9.
[48] De Paw, 1993, p. 14.
[49] De Paw, 1993, p. 17.

que pasa con los animales domésticos, que en algunos casos se debilitan por las uniones incestuosas»[50].

- En el clima existen causas particulares que provocan que las especies sean más pequeñas: la calidad del suelo, del aire y de la comida[51].
- «En cuanto al hombre salvaje, la baja calidad de los alimentos y su poca inclinación por el trabajo manual le vuelven menos robusto, ya que se conoce que es principalmente el hábito al trabajo lo que fortifica los músculos y los nervios de los brazos»[52].
- «Los salvajes tienen una inclinación a la pereza, una de las características que los distinguen de los pueblos civilizados. A este vicio vergonzoso se une además un insaciable deseo de licores espirituosos o fermentados, lo que proporciona una idea justa de los excesos a los que estos bárbaros son capaces de llegar»[53].
- «Se sospecha que el temperamento frío y flemático de los americanos les lleva a estos excesos más que a los otros hombres, lo que se podría denominar, como dijo Montesquieu "una borrachera de nación"»[54].
- «Es imposible conocer la edad exacta de los salvajes porque a unos les faltan totalmente los signos numéricos y los otros estos símbolos llegan hasta tres cifras, no tienen memoria ni nada semejante para conocer su edad, falta calendarios, ignoran no solamente el día de su nacimiento sino también el año»[55].
- Las mujeres tienen hijos sin dolor y con más facilidad, «esto hace suponer que este hecho se produjo por una configuración particular de los órganos y tal vez por una falta de sensibilidad que se observó entre los americanos»[56]. Prolongaban el periodo de lactancia y, si nacían gemelos, mataban al que parecía más débil, «costumbre monstruosa»[57].
- «Se encontraron entre los americanos pocos individuos atrofiados o con defectos de nacimiento porque tuvieron, como

[50] De Paw, 1993, p. 17.
[51] De Paw, 1993, p. 19.
[52] De Paw, 1993, p. 19.
[53] De Paw, 1993, pp. 19-20.
[54] De Paw, 1993, p. 21.
[55] De Paw, 1993, p. 20.
[56] De Paw, 1993, p. 20.
[57] De Paw, 1993, p. 20.

los lacedemonios, la bárbara costumbre de matar a los niños nacidos con suficiente grado de deformación natural como para impedirles la consecución de alimento mediante la caza o la pesca»[58].

- No conocían el arte[59].
- La estupidez de los niños americanos impide toda posible educación sobre ellos[60].
- «Diremos aquí que para asegurarse hasta qué punto las facultades intelectuales fueron extendidas o determinadas en los indígenas de América sería necesario tomar a los niños en la cuna y seguir su educación con mucha filosofía y mucho cariño, porque cuando estos niños han contraído por algún tiempo las costumbres de sus padres, o bárbaros o salvajes, es difícil borrar de su alma estas impresiones cada vez más fuertes y que son las primeras»[61].
- Los criollos han sufrido alteración debido a la naturaleza del clima[62].
- Se encuentran antropófagos entre ellos[63].
- Tienen cultos estúpidos, como la adoración a la calabaza[64].
- «La pobreza de su lenguaje cuyo diccionario podría escribirse en una página, les impide explicarse»[65].
- «Se sabe que aún los peruanos, aunque tenían una especie de sociedad política, no habían inventado todavía términos para explicar los seres metafísicos ni las cualidades morales que debían distinguir al hombre del animal, como la justicia, la gratitud, la misericordia»[66].
- «Se equivocaron los que piensan que la religión de los salvajes es muy simple, muy pura y que siempre se corrompe a medida que los pueblos civilizados se sumergen igualmente en espantosas y crueles supersticiones cuando no son moderadas por la razón»[67].

[58] De Paw, 1993, p. 20.
[59] De Paw, 1993, p. 21.
[60] De Paw, 1993, p. 22.
[61] De Paw, 1993, p. 22.
[62] De Paw, 1993, p. 22.
[63] De Paw, 1993, p. 24.
[64] De Paw, 1993, pp. 24-25.
[65] De Paw, 1993, p. 25.
[66] De Paw, 1993, p. 25.
[67] De Paw, 1993, p. 25.

- No hay filosofía en los salvajes, ni tampoco fe verdadera, pues se sumergen en crueles y espantosas supersticiones[68].
- «No faltaron misioneros en América pero no se vieron hombres inteligentes y caritativos, sino muy raramente, interesarse por la desgracia de los salvajes y emplear algún medio para aliviarlos. Se puede decir que solamente los Quakeros se establecieron en el Nuevo Mundo sin cometer grandes injusticias ni acciones infames»[69].
- «En América nada fue cultivado con ayuda de los animales»[70].
- La despoblación y el poco coraje de los americanos fue la causa de la pronta conquista[71].

Después de esta lectura podemos observar que desde distintos flancos se defiende la idea de una perpetua infancia intelectual, si no es que atrofio intelectual, la cual se verifica en la falta de artes, la ausencia de idiomas complejos, la poca comunicación de las personas y los pueblos, el culto idolátrico y la maldad bestial, requisitos todos tanto de la barbarie *simpliciter*, como de los distintos grados de barbarie: en resumen, el americano no puede no ser bárbaro. Más aún, para Paw el español que vino a conquistar y evangelizar —recordemos que Paw es holandés y sirve a la corte de Federico el Grande; igual que Buffon, que compartía las críticas hacia España, estuvo al servicio de los Luises— es corrupto y cruento, además que el suelo y clima americano embrutece al que viene, de ahí que tanto los contrayentes –indios e hispanos– sean bárbaros, como los frutos de ese maridaje —mestizos—. América, pues, debía ser regida desde fuera por un pueblo civilizado: el proyecto colonialista-imperialista del despotismo ilustrado reclamaba así las mismas justificaciones (*iusto bello* ante la barbarie) que lo hizo en su momento la conquista española lo mismo que el pueblo romano hacia las naciones germanas y los griegos hacia los que no fueran de la Hélade.

4. Clavijero y su réplica ante lo «bárbaro»

Francisco Xavier Clavijero, jesuita mexicano y célebre historiador, publicó en el exilio su *Storia antica del Messico* (1780), acompañada de una

[68] De Paw, 1993, p. 25.
[69] De Paw, 1993, p. 26.
[70] De Paw, 1993, p. 27.
[71] De Paw, 1993, p. 28.

serie de *disertaciones*, las cuales tienen como principal objetivo replicar las tesis buffonianas y de Paw sobre el americano, para reivindicar tanto las raíces española e india —como lo afirman Ambrosio Velasco y Carmen Rovira—[72] de lo que para el siglo XVIII era el árbol de la mexicanidad[73].

En el prólogo que hace a las *disertaciones* Clavijero resume las críticas de Paw hacia la naturaleza de este continente donde todo degenera[74], hacia las especies nativas del continente, pues «todos los propios de América son más pequeños, más deformes y más débiles, más cobardes y más estúpidos que los del Antiguo Mundo y los que se trasladaron a ella de otra parte, inmediatamente degeneraron, así como todas las plantas de Europa trasplantadas a América»[75] y hacia los hombres en específico, que tenían una maldad bestial, típica del bárbaro *simpliciter*.

La estructura misma de las nueve disertaciones nos puede ayudar a comprender el proyecto reivindicatorio, pues va de los elementos físicos y climáticos hasta los culturales-religiosos:

1. Sobre la población de América, especialmente la de México.
2. Las principales épocas en la historia de México.
3. El suelo.
4. Los animales.
5. La constitución física y moral de los mexicanos.
6. La cultura de los mexicanos.
7. Los confines y la población del reino del Anáhuac.
8. La religión de los mexicanos.
9. El origen del *mal francés.*

[72] Velasco, 2008, p. 27: «Es muy interesante resaltar esta defensa de las civilizaciones prehispánicas por dos razones: primero por el resurgimiento de las concepciones discriminadoras y eurocéntricas contra los pueblos del Nuevo Mundo, que contribuían a justificar el autoritarismo de las reformas borbónicas. Segundo, por la persistencia de la defensa y reivindicación del mundo indígena como un rasgo distintivo del nacionalismo mexicano, presente desde el siglo XVI en humanistas como Las Casas, Alonso de la Veracruz, Juan Zapata y Sandoval, entre otros, y que posteriormente dio lugar al indigenismo histórico (Torquemada, Sigüenza)». Sugerimos también respecto a la construcción del nacionalismo mexicano rescatando la identidad indígena, el siguiente artículo: Rovira, 2014.

[73] Es curioso observar que si los textos de Paw sirvieron para la segunda edición de la Enciclopedia Francesa, los de Clavijero fueron base para la redacción de la voz América en la tercera edición de la Enciclopedia Británica, como hace notar en su excelente artículo Sebastiani, 2011, p. 227.

[74] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 597.

[75] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 598.

Clavijero no duda en volver a definir lo bárbaro desde los caracteres clásicos revisados anteriormente, y todo su intento estará en probar que en la América prehispánica como en la América novohispana, dichos caracteres no se dieron, por lo que no hubo ni hay barbarie[76]. El jesuita, pues, define lo bárbaro así: «Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla»[77].

El propósito ahora será exponer al lector algunos textos significativos de distintas disertaciones haciendo énfasis en cómo desarticulan, desde la historia, la geografía, la moral, la etnología, la lingüística y la filosofía el general, el argumento del bárbaro.

> La tierra templada, por el contrario, no produce sino cosas templadas: las yerbas más dulces, las legumbres más sanas, los frutos más suaves, los animales más tranquilos y los hombres más humanos son propios de este clima feliz. Así, la tierra hace las plantas; la tierra y las plantas hacen a los animales; la tierra, las plantas y los animales hacen al hombre […] Las cualidades físicas del hombre y las de los animales que se alimentan de otros animales dependen, aunque más remotamente, de aquellas causas, las cuales tienen influjo aun en su natural y en sus costumbres. La mayor prueba para demostrar que en los climas templados todo se templa y en los climas excesivos todo es excesivo, y que el tamaño y la forma, que parecen cualidades físicas y determinadas, dependen, esto no obstante, como las cualidades relativas, de la influencia del clima[78].

Clavijero intenta probar que el clima de América es templado y que lo templado no produce los excesos, ya que en lo excesivo se encuentra lo vicioso, de acuerdo a la doctrina aristotélica, mientras que en el medio se da la virtud, que es la plenitud de la forma.

> Aquello, pues, que dicen nuestros filósofos respecto a la menor ferocidad de las fieras americanas, en lugar de favorecerlos para probar la malignidad de aquel clima, demuestra su dulzura en su bondad. 'En América, dice

[76] Bellini, 2013.
[77] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 743.
[78] Clavijero, *Historia antigua de México*, pp. 652-653.

> Buffon (tomo 12), en donde el aire y la tierra son más suaves que en África, el tigre, el león y la pantera no son terribles sino de nombre. Han degenerado, si la ferocidad añadida a la crueldad formaba su naturaleza o, por decirlo mejor, no han hecho más que sufrir la influencia del clima; bajo un cielo más dulce su natural se ha dulcificado'. ¿Qué más puede desearse e favor del clima de América? [79].

El clima dulcifica y atempera la naturaleza, eliminando la crueldad y ferocidad, caracteres propios de la maldad bestial. Por tanto, si ni lo que por naturaleza es feroz y cruel —las fieras—, mucho más difícil es que lo sea lo que por naturaleza no lo es —el hombre—.

> Ninguna nación de América conocía el arte de escribir, si por él se entiende el de explicar en papel, pieles, tela u otra materia semejante cualquier suerte de palabras con la diferente combinación de algunos caracteres; pero si por arte de escribir el representar y dar a entender cualquier cosa a los ausentes y a la posteridad con figuras jeroglíficas y caracteres, es cierto que tal arte era conocido y tenía gran uso entre los mexicanos, acolhúas, tlaxcaltecas y todas las demás naciones cultas de Anáhuac[80].

> Mas diga lo que quiera, lo cierto es que todos los modos referidos de representar los conceptos, a excepción del alfabeto, los usaban los mexicanos. Sus caracteres numerales y los significativos de la noche, día, año, siglo, cielo, la tierra, el agua, la voz, el canto, etc., ¿no eran por ventura verdaderos caracteres arbitrarios de convención? He aquí, pues, que los mexicanos llegaron hasta donde han avanzado después de tantos siglos de cultura los famosos chinos. No hay otra diferencia entre unos y otros, sino que los caracteres chinos se han multiplicado con tal exceso que no basta la vida de un hombre para aprenderlos[81].

La comunicación oral es prueba del lenguaje y las ideas, mientras que la comunicación escrita denota además trascendencia del tiempo y memoria, de ahí que los jeroglíficos utilizados por los antiguos americanos desdigan la vida de inmediatez e inmanencia propia del bárbaro.

> Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Paw sabe todo lo contrario y no hay duda de que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de

[79] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 688.
[80] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 751.
[81] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 759.

> nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales. Sin embargo, quiero, por complacer la curiosidad de mis lectores, poner abajo la serie de los nombres numerales de que se han valido siempre los mexicanos. En la cual se ve que los que, según dice Paw, no tenían voces para contar más que tres, a pesar suyo las tienen para contar por lo menos cuarenta y ocho millones[82].
>
> La excesiva abundancia de semejantes voces ha sido la causa de haber expuesto sin gran dificultad en la lengua mexicana los más altos misterios de la religión cristiana y haberse traducido en ella algunos libros de la Sagrada Escritura, y entre otros los de los Proverbios de Salomón y los Evangelios, los cuales, así como la Imitación de Cristo, de Tomás Kempis, y otros semejante trasladados también al mexicano, no pueden ciertamente traducirse a aquellas lenguas que son escasas de términos significativos de cosas morales y metafísicas. Son tantos los libros publicados en mexicano sobre la religión y la moral cristiana, que de ellos solos se podría formar una buena biblioteca[83].

Clavijero conocía además del náhuatl otros dialectos nativos, y sabía bien la compleja y fina estructura de dichas lenguas. Por supuesto, si una lengua es capaz de acoger la Sagrada Escritura y la filosofía, es porque tiene, por antonomasia, conceptos teológicos, metafísicos y éticos, que son la cumbre de cualquier vocabulario. Es de llamar la atención el catálogo de más de sesenta voces que regala Clavijero en la sexta disertación, donde aparecen las versiones nahuas de esencia, trinidad, unidad, substancia, virtud, eternidad, templanza, justicia, omnipotencia, etc.

> Castigaban severamente a los mexicanos todos aquellos delitos particularmente repugnantes a la razón o perjudiciales al Estado: el crimen de lesa majestad el homicidio, el hurto, el adulterio, el incesto y los otros excesos en esta materia contra la naturaleza; el sacrilegio, la embriaguez y la mentira[84].
>
> Sus leyes sobre los matrimonios eran sin duda más honestas y decorosas que las de los romanos, griegos, persas, egipcios y otros pueblos del Antiguo Continente. Los tártaros se casan con sus hijas; los antiguos persas y los asirios tomaban a sus mismas madres; los atenienses y los egipcios a sus hermanas[85].

[82] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 770.
[83] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 773.
[84] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 779.
[85] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 781.

> Finalmente, en las leyes relativas a los esclavos, fueron los mexicanos superiores a las más cultas naciones de la antigua Europa. Si se quiere hacer el cotejo de las leyes de los mexicanos con las de los romanos, lacedemonios y otros célebres pueblos, luego se verá en éstas una tal barbarie y crueldad que causa horror, y en aquéllas una grande humanidad y un gran respeto a la ley de la naturaleza [...] ¿Qué ley más humana que aquella que hacia nacer libres a todos los hombres aun de padres de esclavos; que dejaba al esclavo el dominio de sus cosas y de lo que adquiría con la industria o trabajo; que obligaba al señor a tratar al esclavo como hombre y no como bestia, que no le permitía ninguna autoridad sobre su vida y aun lo privaba de la facultad de poderlo vender en el mercado, sino después de haber hecho constar jurídicamente su indocilidad?[86].

Para Clavijero, los índices de existencia de cultura[87] son la economía, la religión y la política, y dentro de esta última, la legislación juega un papel central, ya que refleja los referentes morales de un pueblo. Como se vio anteriormente, la legalidad es una expresión privilegiada de la racionalidad, al grado de afirmar que quien carece de aquélla carece de ésta y es bárbaro. Clavijero reivindica la legislación mexica y le otorga benignidad, equidad, severidad y un parecido a la ley mosaica, lo cual la acerca más a la revelación que otros sistemas judiciales paganos.

> Si a más de lo dicho se quiere cotejar el sistema de educación que había entre los mexicanos con el de los griegos, se reconocerá que no era tan grande la instrucción de los griegos en las artes y ciencias como la que tenían los niños y jóvenes mexicanos en las costumbres de sus padres. Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón [...] Mas los mexicanos enseñaban a sus hijos, juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores[88].

La existencia de un sistema de educación es un argumento en contra de la barbarie: en efecto, se reconoce no sólo la capacidad de comprender y crecer, sino también la de que el estado inicial (moral, físico, social) no es forzado, y que la naturaleza humana puede dar de sí hasta alcanzar un nivel de desarrollo óptimo. Llama la atención el que Clavijero oponga a cierto intelectualismo educativo griego, la educación del corazón

[86] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 784.
[87] Carner, 1970.
[88] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 785.

entre los indios, como si al radicar el fenómeno educativo en el corazón, tácitamente se aceptara la modificación de las costumbres, los hábitos y las intenciones, realidades inmodificables para los que tienen una maldad bestial o bárbaros.

> Los mismos autores que hablan de la arquitectura de los mexicanos testifican también la excelencia de los plateros, tejedores, grabadores de piedras y trabajadores de obras de pluma. Muchos fueron los europeos que vieron semejantes obras y se admiraron de la habilidad de los artífices americanos[89].

> El tribunal de comercio, establecido en la misma plaza del mercado para ajustar las diferencias suscitadas entre los negociantes y castigar prontamente cualquier exceso que allí hubiese, conservaba inviolables derechos de la justicia y aseguraba la tranquilidad pública. A estas sabias disposiciones se debe aquel orden maravilloso que en medio de un número tan excesivo de negociantes admiraron los primeros españoles[90].

Por último, las artes, los oficios y el comercio son prueba suficiente y contundente de la comunicación entre las personas (verdad), la justicia en los intercambios y los contratos (bondad) y la estética de la edificación y la vida cotidiana (belleza). Un pueblo que persigue estos ideales en su vida ordinaria da prueba de una altura antropológica que vuelve imposible predicar de ellos el que sean bárbaros.

Un par de conclusiones. Para Clavijero sí existe una noción de barbarie, pero no maneja en ella ni una lectura univocista ni tampoco equivocista; sino que propone, respecto a lo que plantea Mauricio Beuchot[91], una hermenéutica analógica. En efecto, en parte Clavijero concede muchos supuestos conceptuales en torno al bárbaro, sin embargo, no encuentra justificación para aplicarlos ni al indio, ni al mestizo ni al criollo; pero por otra parte, difiere de una noción unívoca de bárbaro, y por tanto, no acepta notas específicas que los europeos ilustrados del siglo XVIII aplicaban realmente al americano. Más aún, los indios son análogos[92] a los mismos europeos en más de un sentido. La América es una alteridad analógica de Europa.

Francisco Xavier Clavijero asume una tradición nocional de 'barbarie' que se afinca más en la ausencia de cultura, legalidad y moralidad,

[89] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 765.
[90] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 784.
[91] Beuchot, 2005.
[92] Beuchot, 2007, p. 24.

que en el mero hecho de la diferencia o extrañeza, de ahí que la alteridad que pudiera representar el indio americano para el europeo no es suficiente para declararlo bárbaro, con todas las consecuencias de intervención política que eso conlleva; del mismo modo, Clavijero nos hace ver que la extrañeza o alteridad del 'mestizo' tampoco es razón suficiente para que el ilustrado europeo vea en el americano un permanente bárbaro, sujeto pasivo de una colonización mercantil, política o ideológica. No en vano Clavijero y otros jesuitas son la generación previa al movimiento insurgente que comenzó la lucha por la independencia, y tal vez sea éste el inicio fundamental de la misma independencia de México, a saber, el que no somos bárbaros.

Bibliografía

Aristóteles, Ética *Nicomáquea*, México, UNAM, 1983 (versión griega editada por J. Bywater, *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894).

Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2011 (versión griega editada por D. Ross, *Aristotle's Politica*, Oxford, Clarendon Press, 1957).

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2011 (versión griega editada por D. Ross, *Aristotle's Ars Rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1959.)

Bellini, Giuseppe, «"America Felix" en la cultura italiana del siglo XVIII», *América sin nombre*, 18, 2013, pp. 45-57.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, Imdosoc, 1990.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM/Ítaca, 2005.

Beuchot, Mauricio, «Tradition et progrès dans la philosophie mexicaine», *Rue Descartes*, 57, 2007, pp. 21-27.

Carner de Mateo, Françoise, «Clavijero, historiador de la cultura», *Historia Mexicana*, 20, 1970, pp. 171-198.

Castro Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pensar, 2004.

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México* [1780], México, Porrúa, 1991.

Cruz Cruz, Juan, «Familia, trabajo y política en Aristóteles», *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 20, 1989, pp. 9-60.

Cuesta Alonso, Marcelino, «La identidad nacional mexicana a través de dos polémicas dieciochescas», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment*, 32, 2009, pp. 123-135.

De la Peña, Juan, *De bello contra insulanos* [1563], Madrid, CSIC, 1982.

De Las Casas, Bartolomé, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias* [1552], Madrid, *Revista de Derecho Internacional y Política Exterior*, 1908.

De Paw, Cornelius, «América» [1776], en: *Europa y Amerindia: el indio americano en los textos del siglo XVIII*, Quito, Abya-Yala, 1993, pp. 1-30.

De Sepúlveda, Juan Ginés, *Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 21/4, 1892, pp. 257-369.

Egan, Linda, «Protonovelas románticas en la *Historia Antigua* de Francisco Javier Clavijero», *Revista Iberoamericana*, 236-237, 2011, pp. 849-863.

Gómez Robledo, Antonio, «La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero», *Historia Mexicana*, 19, 1970, pp. 347-364.

Mathisen, Ralph, «Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire», *American Historical Review*, 111, 2006, pp. 1011-1040.

Navarro, Bernabé, «Clavigero Filósofo», en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, Bernabé Beuchot, Mauricio y Navarro, México, UNAM, 1992, pp. 85-105.

Ordóñez Burgos, Jorge, «Sobre lo griego y lo bárbaro», *Nova Tellus*, 27, 2009, pp. 123-147.

Padgen, Anthony, *The fall of natural man*, New York, Cambridge University Press, 1982.

Reyes Heroles, Federico, «Clavijero y la conciencia americana», *Revista de la Universidad de México*, 599, 2000, pp. 19-25.

Rivera-Ayala, Sergio, «La "reconquista" de América en la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavijero», *Revista Iberoamericana*, 222, 2008, pp. 117-132.

Rovira Gaspar, Carmen, «Ontología de un humanismo salvador», *Estudios*, 110, 2014, pp. 107-128.

Santiago, Rosa A., «Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad», *Faventia*, 20, 1998, pp. 33-45.

Sebastiani, Silvia, «Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea», *Historia y Grafía*, 37, 2011, pp. 203-236.

Tomás [de Aquino], *Opera Omnia*, Corpus Thomisticum recognovit ac instruxit Enrique Alarcón, disponible en: <www.corpusthomisticum.org> [20/07/2016].

Tomás [de Aquino], *In omnes Pauli epistolas commentaria*, París, Leodii, 1857.

Tomás [de Aquino], *Suma Teológica*, vol. 3, Madrid, BAC, 1990.

Tomás [de Aquino], *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 33, 2001.

Tomás [de Aquino], *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/2, Pamplona, EUNSA, 2008.

Tomás [de Aquino], *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2010.

Velasco Gómez, Ambrosio, «Humanismo hispanoamericano», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 13, 2008, pp. 13-30.

AGUA Y PODER EN EL VALLE DE SAN ANDRÉS CHALCHICOMULA, SIGLO XVIII

Celia Salazar Exaire
Instituto Nacional de Antropología e Historia-Puebla

Preámbulo

En las comunidades novohispanas el control del agua para uso agrícola estuvo dominado por algunas personas que aprovecharon su situación preponderante en términos políticos y económicos para estar en posibilidad de acceder a mejor y mayor cantidad de agua. El presente trabajo es un acercamiento al tema en el que se intenta analizar la problemática del acceso, conducción y reparto del agua en una zona rural de la antigua provincia de Tepeaca durante la época colonial, San Andrés Chalchicomula, abordando la actuación de varios actores interesados en el vital líquido.

El objetivo central del estudio es analizar las relaciones de poder presentes en el proceso de acceder y distribuir el agua entre los habitantes del valle de San Andrés Chalchicomula en la segunda mitad del siglo XVIII.

La investigación está sustentada en la consulta de dos acervos fundamentalmente, el Archivo General de la Nación y el Archivo General de Notarías del Estado de Puebla.

El espacio y el tiempo

El origen de Chalchicomula lo podemos ubicar en el siglo XVI y está relacionado con un importante señorío, el de Tecamachalco-Quecolac. Los señoríos eran pequeños estados (ciudad-estado) con un mayor o menor grado de dependencia y tenían su propia forma de designarse a sí mismos como *altepetl* con un gobernante nombrado Tlatoani[1].

Al inicio del proceso de colonización el señorío de Tecamachalco-Quecholac fue fragmentado en dos encomiendas, cada una con su cabecera y pueblos sujetos, bajo el poder de sus tlatoque, los cuales provenían del mismo linaje. Esta división se debió a que los españoles retomaron la distribución que realizaron los mexicas en las lista de tributos, donde ambos pueblos aparecían por separado. Así, Quecholac fue encomendado a dos hermanos conquistadores Fernando y Pedro de Villanueva y Tecamachalco fue otorgado en encomienda por Cortés a su secretario Alonso Valiente[2].

Tenemos noticia que a este gran territorio pertenecía un valle a las faldas del Volcán de Orizaba y que fue nombrado Chalchicomula. Una de las primeras noticias que tenemos sobre Chalchicomula se localiza en un testimonio solicitado por los indios principales de Tepeaca sobre una sentencia dada en 1548 por Pedro Núñez, quien fungía como juez de comisión, en el pleito que trataban con los estancieros del valle de Ozumba, referente a una disputa sobre ganados en donde los indios del pueblo de Quecholac habían sido autorizados a sacar sus ganados de vacas y yeguas de Alxoxuca y Chalchicomula y pasarlos a la estancia nueva de Ocuapa[3].

En 1554 se tienen referencias de que en Chalchicomula los curas fray Lorenzo y fray Miguel Quatezontzin se habían instalado, sin embargo los había ido a sacar fray Francisco Salazar según se consigna en los Anales de Tecamachalco[4].

Estos testimonios nos indican que aún antes de 1560 ya existía un territorio nombrado Chalchicomula, a pesar de que esa fecha se ha establecido como el momento de la fundación del pueblo, debido a que

[1] Cada altepetl tenía un territorio bien definido con su capital y pueblos tributarios, dentro de su composición interna se encontraban simples y poco estratificados; aunque los había plurales, cosmopolitas y ricos en sus jerarquías sociales.

[2] Martínez, 1994, p. 38.

[3] Citado por Martínez, 1984, p. 171, en AGN Tierras, v. 15, 2ª. Parte, f. 147r.

[4] *Anales de Tecamachalco 1398-1590*, p. 33.

en ese año la república de indios, consiguió ser amparada en la propiedad de una amplia y rica región ubicada cerca del valle de Quecholac y Tecamachalco, nombrada «Tlazcantla e Chalchicomula Itliemtla y Quecapalapa». Don Luis de Velasco en su mandato virreinal destacaba que, en el futuro, ninguna persona podría establecer ahí estancias de ganado mayor ni menor, ni tomar tierra alguna aun habiéndose hecho la merced[5].

En esta época a los antiguos altepetl indígenas se les impuso un nuevo régimen de gobierno con normas distintas, se crearon ciudades con una organización y estructura al estilo europeo que hizo necesario un proceso de adecuación de los naturales. Aquellos antiguos espacios territoriales sufrieron una transformación, en muchas ocasiones se introdujeron formas espaciales que partían de una plaza central que daba vida a la comunidad, alrededor de la cual se asentaban los edificios de gobierno y religiosos, lo que significó un proceso de hispanización del espacio.

A fines del siglo XVI se empezó a trazar un camino de carros que hiciera posible cruzar la sierra Madre Oriental para agilizar el transporte de mercancías desde Veracruz a la Ciudad de México, este camino seguía un recorrido desde el puerto a Puebla que pasaba por Cotaxtla. Orizaba, las Cumbres de Aculcingo, San Andrés Chalchicomula, Nopalucan y Amozoc[6]. Debido a este nuevo trazo se hizo necesario construir algunas ventas y mesones que dieran cobijo a los viajeros que llegaban de la costa y que se dirigían a la capital virreinal. Se tiene noticia de una primera hacienda-venta llamada «La Concepción» donde los viajeros podían descansar. Para los arrieros que pasaban por la población era de suma necesidad contar con un lugar donde abastecerse tanto de alimentos como de agua, por ello esta venta representó un magnífico apoyo pues a ese lugar llegaba el agua desde San Andrés

[5] «Por cuanto en el pueblo de Tecamachalco me ha sido hecha relación diciendo que a causa de haberse dado en términos de dicho pueblo mucha cantidad de sitios de estancias, así para ganado mayor como para menor, que así no les ha quedado tierra donde los naturales puedan labrar e cultivar ni tener ellos estancias algunas; y que solamente les ha quedado un valle que se dice e nombra Tlazcantla e Chalchicomula e Tlicintla y Quetzalapa, en el cual valle e cordillera de él no hay estancias ninguna… se les haga la dicha merced» (AGNM, vol. 5-6. Fojas 124r-124v. Publicado en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2ª serie, t. 1, núm. 4, México, 1960).

[6] Valle, 1992, p. 21.

por medio de canoas[7]. En la relación geográfica de Tepeaca[8] aparece como la venta de Ozumba[9].

Se cuenta con una descripción de la comunidad realizada por Fray Alonso de la Mota y Escobar en la visita que hizo por el centro de México en 1617, cuando fue recibido en Chalchicomula por el cura beneficiado González de Calderón; estuvo en la población solo día y medio dando instrucciones de la construcción de algunas capillas de adobe. Nos informa que confirmó a 176 personas de lengua popoloca[10].

Posteriormente, en otra visita de mediados del siglo XVIII, Joseph Antonio de Villaseñor notó que el pueblo de San Andrés Chalchicomula distaba de la ciudad de Tepeaca diez leguas, situada en un llano o tendida falda del Volcán conocido como Pico de Orizaba del cual está a cuatro leguas de distancia. Su temperamento es frío y seco. En medio de su espaciosa plaza está una primorosa pila de agua pura y delgada que se congrega allí de la que destila el volcán, traída por una fuerte cañería desde la caja que está a su falda. En el frente de dicha plaza, que mira al oriente, está la iglesia parroquial con cura clérigo y dos vicarios prácticos en el idioma mexicano, para la administración de justicia reside en él un teniente de alcalde mayor con el gobernador y alcaldes de república de indios, y su vecindad se componía de doscientas cuarenta y ocho familias de españoles, setenta y cuatro de mestizos, treinta y cuatro de mulatos y trescientas cuarenta y cinco de indios; éstos tratan de los cortes de madera, de que abundan los montes de la comarca, y el de los españoles es el de la copiosa engorda del ganado de cerda que expenden en varias provincias del obispado[11].

Como sabemos la organización virreinal compartió dos esquemas de gobierno que funcionaron a la par, el civil y el religioso. Desde 1729 la jurisdicción parroquial de Chalchicomula la formaban tres pueblos, 15 haciendas, 26 ranchos[12].

[7] Las canoas eran troncos de madera ahuecados, construidos de manera que se podían engarzar uno con otro para permitir que el agua corriera sobre ellos por largas distancias, por tanto eran Canales de madera para conducir el agua.

[8] Paso, 1905, p. 34.

[9] Arellano, 2000, p. 81.

[10] Mota, 1987, p. 30.

[11] Villaseñor, 2000, p. 213.

[12] Pérez, 2010, p. 6.

Plano del Obispado de Puebla mandado a hacer en tiempos
del Obispo Juan Antonio Lardizabal y Elorza (1723-1733).
Mapoteca Manuel Orozco y Berra (1152-20)

Actualmente Chalchicomula de Sesma, se encuentra ubicada en la Cuenca de Oriental al este de la ciudad de Puebla, en las coordenadas geográficas de 18º 59' Norte y 97º 27' Oeste a una altura de 2530 msnm. Cuenta con una superficie de 364 km2. Los municipios colindantes son los siguientes: al norte con San Juan Atenco, Aljojuca y Tlachichuca, al sur Esperanza, al este con Atzitzintla, al oeste con Palmar de Bravo y Quecholac. En términos de la orografía, Chalchicomula limita al sur con la sierra de Soltepec, el volcán Matlalcuyetl (Malinche) al oeste, con la sierra de Tlaxco al noroeste y finalmente con la sierra del Citlaltepetl al este[13].

En cuanto a la hidrología, no se tiene noticias de ríos importantes, sin embargo se cuenta con la existencia de un importante nacimiento de agua en las faldas del Citlatepetl que recorre varias barrancas como la Colorada, la Cantera y la de Santa Ana, que es conocida como Barranca

[13] García, 2009, p. 24.

Ventanas a la altura del pueblo de Cuauhtlancingo[14], éstas fueron producidas por el deshielo de las aguas del Citlaltepetl. Se hallan dos manantiales, uno de ellos al suroeste del poblado de El Veladero y otro manantial en San Juan Ojo de Agua[15].

El municipio se divide actualmente en tres juntas auxiliares que son San Francisco Cuauhtlancingo, Santa María Techachalco y la colonia la Gloria.

Distribución de los bienes de la corona.

La tierra y el agua, como parte de los bienes propiedad del Rey, solamente podían ser otorgados en cesión por el monarca pues únicamente el poder real podía donar, enajenar y repartir esos bienes en las Indias, solo era posible poseer legalmente en virtud de una concesión primitiva de la Corona: «El dominio y la propiedad de los ríos, fuentes y pozos corresponde originalmente al príncipe que puede conocer derechos al común de alguna ciudad, villa, o lugar en tal caso dichas aguas dejan de ser reales y se harán públicas»[16].

Así, el agua y la tierra eran consideradas como del realengo del monarca[17]. Cuando el rey las cedía a una persona ésta las poseía, pudiendo hacer uso de ellas en forma común o privada, tomando la forma de «merced real», fundamento jurídico mediante el cual los vasallos del rey, es decir, los habitantes de la Nueva España, podían hacer uso de este bien. Desde los primeros tiempos coloniales el rey otorgó este beneficio principalmente a los españoles que se fueron avecindando a lo largo y ancho de la Nueva España.

Las ciudades novohispanas se fueron organizando para su gobierno mediante un ayuntamiento regido por un cabildo dirigido por el alcalde mayor, auxiliado por dos alcaldes ordinarios, apoyados por una serie de regidores. Pertenecer al cabildo de la ciudad representaba ocupar un puesto que otorgaba un gran prestigio[18], por lo que se constituyó en un objetivo muy valioso para los primeros pobladores de la ciudad y para sus descendientes, pues era una forma de obtener honor y reconoci-

[14] Según cuenta la tradición popular esta población fue el primer asentamiento de Chalchicomula antes de la llegada de los españoles.

[15] García, 2009, p. 26.

[16] Margadant, 1991, pp. 120-156.

[17] Meyer, 1997, p. 127.

[18] Alfaro, 1994, p. 74.

miento social, valores de gran importancia para las sociedades llamadas de *Antiguo Régimen*[19]. Así, participar con el grupo que encabezaba el gobierno local, no solo aportaba ese reconocimiento social, sino también la facilidad de acceder a los recursos naturales, como la tierra y el agua. Este beneficio significó la concentración del poder de un grupo, puesto que poseer los derechos de uso de una fuente convertía en poderoso a su beneficiario: «el que posee los derechos de uso de una fuente se vuelve poderoso ante quien no los tiene y también necesita de ella; muchas veces las relaciones entre ambos grupos se convierten en una especie de clientelismo y otras, esa situación se vuelve motivo de reyertas y conflictos»[20].

Mediante los regidores, la ciudad se constituía como el organismo cuya función debía velar por la seguridad del abasto tanto de alimentos como de agua.

De tal manera que el control del agua se convirtió en una de las formas del ejercicio del poder y dominio en un territorio específico, que fue aprovechado por los integrantes del ayuntamiento que desde el siglo XVI se avecindaron en la Ciudad de los Ángeles y que algunos de ellos tenían propiedades en el valle de San Andrés, por ello podemos afirmar que el rasgo característico de la distribución del agua fue la desigualdad, puesto que se beneficiaron los sectores más privilegiados de la sociedad[21]. Esta situación no fue privativa para esta urbe, sino que se extendió a lo largo de toda la provincia, siendo una de sus jurisdicciones la de Tepeaca a la que pertenecía San Andrés Chalchicomula. En esta población el gobierno lo ejercía un teniente que dependía del Alcalde Mayor de Tepeaca, pero que conservaba una estructura similar, pues sus funciones se extendían a gobierno y justicia en la población teniendo la representación del funcionario avecindado de Tepeaca como centro de la jurisdicción, de tal manera debía de procurar el bienestar de la comunidad y atender las dificultades que se presentaran entre los vecinos, que muchas veces fueron por el uso y distribución del agua que nacía en el volcán de Orizaba y que regaba todo el valle de Chalchicomula.

Es así, que el agua se fue convirtiendo en otro de los elementos base para la concentración de poder en el momento que cambia su condición de bien del espacio público a un bien particular, mediante el

[19] Elias, 1982, p. 79.
[20] Beruen, 2005, p. 132.
[21] Pérez Picazo, 1990, p. 46.

goce de mercedes reales, a pesar de que quien ostentaba el usufructo no tuviera la libertad de decidir sobre la cantidad de agua que podía usar, puesto que esto siguió siendo un privilegio del rey de acuerdo con lo establecido en las leyes.

Esta estructura de poder es posible identificarla como una forma de patrimonialismo de las sociedades pre-modernas en las que el soberano es visto como el señor que dispensa su favor y su gracia al pueblo, en la que los puestos públicos no son asignados por capacidad y competencia sino por lealtad y simpatía; no hay una formación estricta y regulada de los funcionarios sino una nominación que obedece a la conveniencia de quien posee la autoridad; la actividad de dichos funcionarios con frecuencia se extiende más allá de lo que les está expresamente señalado; el desempeño de los cargos se remunera sobre todo por el usufructo que de ellos se pueda hacer; se obedece más a la disposición individual del gobernante que a leyes fijas y establecidas[22]. De tal manera que podemos considerar que en esta forma de poder, el dominio que el señor ejerce sobre la población sometida, mediante un aparato burocrático está integrado por favoritos fieles al soberano, implica una relación social muy personal en la que un grupo de la sociedad se ve favorecido por ciertos beneficios que les permite amasar poder y fortuna.

En el caso que nos ocupa dos personajes relacionados con grupos de poder se enfrentan por el abasto del agua, el capitán don Juan Antonio Rabanillo y el bachiller clérigo domiciliario del obispado de Puebla don Francisco Joseph García Mellado.

¿Quiénes son estos personajes que habían logrado tener propiedades agrícolas en el valle de San Andrés Chalchicomula? Don Juan Antonio Rabanillo, fue un señor allegado al poder en la ciudad de Puebla, pues fue regidor por varios años, en 1777 fungía como obrero mayor del ayuntamiento y más tarde obtuvo el grado de capitán y depositario general del Cabildo[23]. En 1747 se le otorgó una merced de agua bajo la condición de poner una fuente en la plazuela de San Francisco de la ciudad de los Ángeles donde tenía su casa, misma que concluyó el 23 de junio de 1777 según aparece en una inscripción antigua, además fue dueño del molino de san Francisco hasta 1782[24]. En el valle de

[22] Báez, 2014.

[23] Archivo del Ayuntamiento de Puebla, Expedientes 53, f. 219.

[24] Esa fuente es la que conocemos como fuente de San Miguel y que se ubica actualmente en el zócalo de la ciudad de Puebla, Leicht, 1980, p. 397.

Chalchicomula era propietario de las haciendas de Santa Inés del Monte Policiano y la de San Diego Texmeluca.

Por la otra parte tenemos a don Francisco Joseph García Mellado, quien era bachiller clérigo presbítero domiciliario del obispado de Puebla, como sabemos solo ciertas clases sociales podían acceder a estas esferas de conocimiento, posición que le permitió tener propiedades en este valle, los ranchos de San Miguel y San Antonio.

Desde 1731 los papás de este bachiller ya tenían propiedades en la zona, pues doña Maria Lozano Veriastegui viuda de don Francisco García Mellado era la dueña de la hacienda de San Francisco Tascantla y del rancho de San Antonio[25]. También había recibido autorización para fundar un Mesón en un solar que tenía en Chalchicomula el 29 de mayo de 1748.

Por lo que podemos constatar que estos personajes son parte de la oligarquía que se fue formando a lo largo de los siglos XVI y XVII, desde las primeras cesiones que la Corona otorgó de tierras y aguas. En siglo XVIII esta estructura de poder se había consolidado, mediante la acumulación de cargos y fortunas ligadas a la producción agrícola.

El agua de San Andrés Chalchicomula. Controversia entre Juan Antonio Rabanillo y Francisco Joseph García Mellado

Como hemos anotado anteriormente, el Capitán don Juan Antonio de Ravanillo era el dueño de las haciendas nombradas de Santa Inés y San Diego Texmeluca en el mismo valle de San Andrés Chalchicomula, por cuyas tierras pasaba una barranca desde tiempo inmemorial conduciendo las corrientes que nacían en las faldas del volcán de Orizaba. En la época cuando compró la hacienda de san Diego varió el curso del agua orientando la zanja por donde se conducía hacía el camino real que iba a San Salvador el Seco y que era colindante con sus propiedades. Esta acción causó imponderables perjuicios a los que pasaban por ahí, haciendo intransitable el camino real de tal suerte que no podían pasar viandantes, forlones, volantes ni recuas causando del mismo modo, el particular perjuicio y daño a toda la población[26].

Esta variación en el curso del agua también afectaba a las tierras de don Joseph García Mellado pues se inundaban provocando un grave

[25] AGN, Tierras, 880.
[26] AGNM, Tierras, 880.

perjuicio a las sementeras, por ello este bachiller se presentó ante la Real Audiencia para denunciar los perjuicios que había causado don Juan Antonio de Rabanillo y solicitar que se nombrara a un perito para que hiciera un reconocimiento y pudiera constatar la veracidad de su declaración, y al mismo tiempo dar constancia del antiguo curso y nueva conducción que el referido Rabanillo había hecho en el curso del agua, solicitando se le mandara quitar y deshacer las presas, y zanjas nuevas dejando el agua en su antiguo curso, imponiéndosele graves penas, en caso de cualquiera contravención. Para realizar la diligencia se comisionó a don Thoribio Gómez de Tagle receptor de la Real Audiencia, quien se encontraba atendiendo otras diligencias en este territorio.

Como era común en la Nueva España muchas de las propiedades agrícolas estaban bajo la administración directa de algún empleado de confianza, mientras que los dueños legítimos estaban avecindados en la ciudad de Puebla, fue el caso de las haciendas de Santa Inés del Monte Policiano y de San Diego Texmeluca, pues el capitán Rabanillo vivía en la Ciudad de los Ángeles y quien estaba al frente de sus haciendas era el también compadre de don Juan Antonio, don Juan Bautista Narvaiza y Elorza, justificando su ausencia argumenta que con el motivo de su avanzada edad y habituales accidentes de salud, no estaba en ánimo ni estado de seguir pleitos por lo que pedía al juez que no se le citara y que el mismo lo representaría.

Se pudo observar que el curso natural en tiempos de los causantes de Rabanillo era por la barranca que aun en ese año de 1762 se percibía en tierras de la hacienda de Santa Inés que fue la que atajó Don Juan Antonio en lindero de ésta con San Diego, así lo denunció uno de los testigos afirmando que:

> luego que adquirió su dominio y posesión cortó la tierra continuando en zegar la barranca y poniendo presas para ensolvarla y habrá cosa de dos o tres meses que para asegurar el nuevo curso que les ha dado a dichas aguas ha echado zanjas de modo que con este hecho ha cargado dichas aguas sobre el camino real que viene de Orizaba para San Andrés y de ahí para San Salvador el Seco, Puebla, México y otras partes y el que era camino tan importante para los comercios lo ha imposibilitado de suerte que ni forlones, ni volantes ni recuas podían ya pasar porque todo se ha embarrancado en varias partes con haberle cargado dichas aguas y no solo se ha seguido

> este daño sino también que las tierras contiguas o parte de ellas se inundan y se arenan destruyéndose las sementeras…[27]

Después de la presentación de varios testigos argumentando el daño que Rabanillo había causado al camino real y a las sementeras, la justicia ordenó la realización de una vista de ojos en la que se pudo constatar el daño que se había causado a la comunidad.

Vista de ojos:

> tengo recorrido el día de hoy desde la mojonera que esta junto al monte y divide la hacienda de San Diego de la de San Miguel por la barranca que hace varios perjuicios a una y otra hacienda hasta el camino que pasa de San Andrés para dicho de San Miguel que estos no serían tantos si no se le hubiese cargado ciertas corrientes que en dicho monte y tierras atajaron porque no fuesen a las tierras de San Miguel y bajasen a dicha barranca que algunas visto en otra ocasión que vine a esta hacienda y cruce de camino de Tlachichuca a las tierras del rancho de Sarmiento también baje de dicho camino de San Miguel hasta el que cruza de San Andrés para el de San Salvador viendo la misma barranca por el lindero de dicho San Diego y tierras de San Antonio en donde en algunos pedazos se perciben la corriente antigua y cargada su corriente sobre hacienda de San Diego: por dicho camino de San Salvador caminé hasta la mojonera sin que encontrase paso malo aunque por dicho camino corre toda el agua que de dicha, y corrió antiguamente como se percibe de los jagüeyes que aún subsisten en las tierras. En las de don Francisco Rivadeneyra y en la hacienda de Ocotepec ha hecho si tal cual barranquilla que hasta dicha mojonera no impide el paso de forlón a trote pueden si con el tiempo hacerse mayores e impedirlo y en este caso es que propuse a vuestra merced, cuando no pueda componerse en el mismo camino, y la necesidad supla por su parte el San Francisco la tierra prevista y necesaria que yo también supliré por la mía lo mismo esto es cuando sea tal la contingencia que no se pueda componer entre los dos el paso en el camino y lo mismo debe hacer el dueño que fuere de las tierras que siguen de mi mojonera para adelante […] 30 de septiembre de 1762…[28]

Con esta inspección ocular se pudo medir la caja de la barranca que contaba con unas 35 varas de ancho y una profundidad de 3.5 varas, dimensión que nos indica el tamaño tan importante que tenía la zanja y

[27] AGNM, Tierras, 880.
[28] AGNM, Tierras, 880.

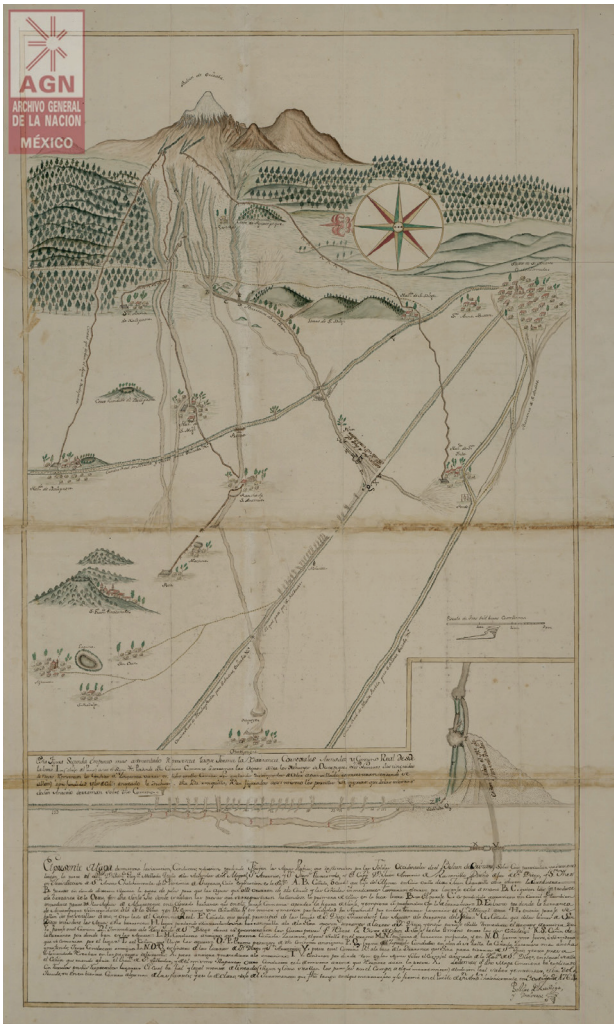
podemos imaginar la cantidad de agua que podría correr por ese curso que era capaz de destruir el camino y de inundar los sembradíos.

Después del proceso la autoridad determinó llamar a peritos especializados para que se hiciera un recorrido y ubicar el antiguo curso del agua para regresar el líquido a su antigua ubicación, es decir a la antigua caja de agua y que se pudiera componer el camino real. El 10 de septiembre de 1762 se nombraron a don Buenaventura de Arce y a don Cayetano de Vega como peritos capacitados a quienes también se les solicitó la realización de un mapa donde se hiciera constar el curso que debía llevar el agua.

Desde luego que el capitán Rabanillo también presentó su defensa y para ello su apoderado llamó a la justicia de Tecali para que también realizara una vista de ojos, en la que se pudo constatar que el Lic. García Mellado en el tiempo en que la hacienda de San Diego estaba arrendada, también hizo cortaduras en el curso del agua que bajaba de un monte contiguo para proteger sus haciendas de San Miguel y San Antonio del derrame de ellas. Para no afectar al Lic. García Mellado, el capitán Rabanillo realizó una zanja en la linde de su hacienda de San Diego para proteger de las aguas a sus propiedades, pues toda el agua bajaba hacia ellas provocando daños a sus siembras. Argumentaba que si había algún culpable en estos hechos, era el Lic. García Mellado y debía castigarse, pues fue él quien modificó el curso del agua con anterioridad y pedía que se cierren las zanjas que hizo la parte contraria en la mojonera que estaba junto a la hacienda de Santa Inés hace 12 años.

A pesar de este reclamo del Capitán Rabanillo mediante su representante don Balthazar de Vidaurri, la autoridad decidió darle la razón al Lic. García Mellado mandando que se llevara el agua por su antiguo curso y se deshicieran las zanjas abiertas y presas que hizo el Capitán Rabanillo. Es así que después de un largo proceso la autoridad intentó resarcir el daño causado a las propiedades de García Mellado.

En este tipo de procesos era menester presentar como un testimonio de prueba una representación gráfica del espacio, en este caso se mandó hacer un mapa por el perito don Felipe de Zúñiga y Ontiveros en donde se expresaba la realidad del lugar, en el que se incluye una descripción detallada de las características del terreno y las transformaciones que se hicieron al curso del agua provocando perjuicios a las haciendas colindantes.



San Andés Chalchicomula, AGNM, Tierras 880 (00870FMR).

Reflexión final

Pertenecer al cabildo de la ciudad representaba ocupar un puesto que otorgaba un gran prestigio, por lo que se constituyó en un objetivo muy valioso para los españoles avecindados en la Nueva España, significó una forma de obtener honor y reconocimiento social. Así, participar con el grupo que encabezaba el gobierno local, no solo aportaba esa reputa-

ción, sino también la facilidad de acceder a los recursos naturales, como la tierra y el agua; fue el caso de Don Juan Antonio Rabanillo, pues además de poseer haciendas en el valle de San Andrés Chalchicomula también ocupaba un puesto importante en el ayuntamiento de la Ciudad de Puebla. Por el lado del bachiller García Mellado, sabemos que pertenecer al clero también daba honor y prestigio a quien había tenido la oportunidad de ingresar a la organización religiosa. Casos que son un claro ejemplo de personajes allegados al poder y que a la par tuvieron la posibilidad de amasar grandes fortunas ligadas a la producción agrícola en San Andrés Chalchicomula, donde se asentaron numerosos labradores dedicándose fundamentalmente al cultivo del maíz y la cría de ganado porcino.

La convivencia de ricos hacendados en un mismo valle con interés en la producción agrícola, fue en muchos casos conflictiva debido a la problemática de acceder a un recurso escaso pero indispensable para la producción del campo, el agua. Es así que el valle de San Andrés Chalchicomula, fue lugar común donde las contradicciones entre los pobladores, españoles e indígenas se enfrentaron por el uso y distribución del agua, elemento primordial para la agricultura y ganadería en este valle que se distinguió por ser muy rico en estos dos aspectos.

En el caso que nos ocupa vemos como dos grandes propietarios en el valle se enfrentan por el cambio del curso del agua que venía del volcán de Orizaba, llevando sus quejas ante la justicia para defensa de su derecho, argumentando el daño que una decisión arbitraria provocó a las propiedades del bachiller García Mellado, exigiendo resarcir el daño causado mediante la restitución del antiguo curso del agua. La afectación que decisiones de este tipo causaba a los vecinos no era tomada en cuenta debido a que siendo personajes importantes creían que podían actuar impunemente, sin embargo en este caso se enfrenta a otro propietario importante, con poder para entablar una fuerte defensa que lo lleva a seguir un largo juicio ante las autoridades para exigir el respeto a su derecho.

Fuentes documentales y bibliografía

Documentales

Archivo General de la Nación (AGNM), Tierras, 880.

Anuario Estadístico de Puebla, 2005, disponible en: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/aee05/info/pue/mapas.pdf> [04/04/2016].

Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Mapa 1152-20. Obispado de Puebla (1723-1733).

Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García (ed.), *Anales de Tecamachalco1398-1590*, México, CIESAS/Gob. del Estado de Puebla/ Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bibliografía

Alfaro Ramírez, Gustavo Rafael, *El reclutamiento oligárquico en el cabildo de la Puebla de los Ángeles, 1665-1765,* Tesis de licenciatura en Historia, Puebla, BUAP/Colegio de Historia, 1994.

Arellano Montiel, Saúl, *Volcanes de Chalchicomula, Citlaltepetl, tumba del dios Quetzalcoatl,* Ciudad Serdán, *s/e*, 2000.

Báez, Claudio, Félix González y Raúl Méndez, *Características del patrimonialismo de Máx Weber comparadas con el modelo mexicano*, disponible en: <http://felixgonzalezsociologiajuridica.blogspot.mx/2011/09/caracteristicas-del-patrimonialismo-de.html> [04/04/2016].

Beruen Félix, Claudia Serafina, «La posesión de las aguas en Jerez, Zacatecas 1790 y 1841: un factor de poder» en *El Agua en la Historia de México*, México, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 133-156.

Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

García Zepeda, Omar, *Cronología espacial del sitio arqueológico de Teximalli en Chalchicomula,* Puebla, México, Tesis de la ENAH, 2009.

Leicht, Hugo, *Las calles de Puebla*, México, Junta de mejoramiento moral, cívica y material del municipio de Puebla, 1980.

Margadant, Spanjaerdt-Speckman y Guillermo Floris, «El agua a la luz del derecho novohispano», *Anuario mexicano de historia del derecho*, México, UNAM, 1991, pp. 120-156.

Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI, tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, INAH, 1984.

Martínez, Hildeberto, *Codiciaban la tierra, el despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650),* México, CIESAS, 1994.

Meyer, Michael, *El agua en el suroeste hispánico, un historia social y legal 1550-1850*, México, CIESAS/IMTA, 1997.

Mota y Escobar, Alonso*Memoriales del obispo de Tlaxcala, un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, ed. Alba González Jácome, México, SEP, 1987.

Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España, segunda serie Geografía y Estadística, T. V., Relaciones geográficas de la Diócesis de Tlaxcala*, Madrid, Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», 1905.

Pérez Macuil, María de los Ángeles, *Inventario del archivo Parroquial de San Andrés Chalchicomula*, México, ADABI, 2010.

Pérez Picazo, Mª Teresa y Guy Lemeunier (ed.), *Agua y modo de producción*, Barcelona, Crítica, 1990.

Valle Pavón del, Guillermina, *El camino México-Puebla-Veracruz*, México, Gobierno del estado de Puebla, AGN, 1992.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro americano*, México, Trillas, 2000.

Anexo

Transcripción de la descripción del Mapa. AGNM. Tierras, 880

A continuación se presenta la transcripción de la leyenda que acompaña al mapa realizado como prueba del curso del agua modificado por el representante del capitán Rabanillo.

Esta figura segunda en punto más aumentado representa lo que formo la barranca, cornejales, avenidas y camino real desde la letra L. (abajo del pino) a sita el signo ⋆ por donde dicho comino comienza a derramar las agua hacia los jagüeyes de Ocotepec. Los números distinguidos de negro representan los cordeles de 50 varas medidos en dicho camino. Los quebrados distinguidos de color apastillado demuestran en donde se hallan y profundidad y los de color anucado la anchura del dicho barranquillo, van figurado asimismo los portillo sangrías de las tierras de San Antonio derraman sobre dicho camino.

Demuestra el presente mapa de mesura la situación, conducta y dirección por donde fluyen las aguas rubias que descienden por las faldas occidentales del volcán de Orizaba, sobre cuyo particular y asunto litigan la parte del Lic. Don Francisco García Mellado dueño de la hacienda de San Miguel, San Antonio y San Francisco Tascantla y el Capitán don Juan Antonio Rabanillo dueño de las de Santa Inés y San Diego en jurisdicción de San Andrés Chalchicomula de la Provincia de Tepeaca cuya explicación es la siguiente: AB cañada o corril que baja del monte en cuya orilla dijo Juan Trujillo había abierto la cortadura= B. paraje en donde dijeron se ponía la presa de palos para que las aguas que allí ocurren de dicho corril y las cañadas inmediatas tomaran el curso para la zanja hecha a mano. BC quien las introduce a la barranca de la Geva y en dicha zanja

fue donde estaba dos presas que se repusieron hallándose la primera de ellas en la boca letra B.= El paraje C. es por donde atraviesa un carril que también introduce parte de sus agua de Aguatepeque en la citada barranca que en dicho paraje comienza a perder la figura de la zanja y empieza a profundar con la barranca.= DE. Brazo por donde la barranca de Aguatepeque se introduce a la del Geva y en D. comienza una cañadilla que en mayor o menor profundidad va siguiendo entre tierras laborías de San Miguel hasta H. en cuyo paraje se hallan dos presecillas a uno y otro lado del camino real F. cañada que por el principio de la loma de San Diego introduce las aguas a la barranca de la Geva = G. cañada que de las lomas de San Diego introduce una barranquilla a la de la Geva que son derrames de tierras de San Diego y en dicho paraje se halla inmediato el jagüey arruinado Y. paraje en el camino real inmediato a la hacienda de San Diego donde se encontraron las cuatro presas que refiere la vista de ojos= J. zanja hecha a mono entre las dos cañadas = K.S. cañón de la barranca por donde van hoy las aguas= L.M. conducto antiguo que forma la cañada Zacatosa, el cual se halla en el tramo M.N. en figura de barranca profunda y en N.O. forma una fosa o surgidero que se comunica por el lugar T. al cañón que lleva las aguas= O.P. tramo pedregoso de dicho conducto antiguo = P.Q. tramo del conducto antiguo en donde se halla la cañada Zacatosa más ancha y profunda y este conducto antiguo L.N.O.G. es lindero de las tierras de San Diego y San Antonio= V. presa en el camino real a la boca de la barranca que gira para tierras de Santa Inés y esta presa es la mandada reservar en las presentes diligencias. X. presa antigua inmediata a la anterior. T.V. conducto por donde va hoy las aguas sobre el cornejal arenado de la hacienda de San Diego en el cual se halla el caño que mando abrir el teniente de San Salvador y el mismo reparta otro conducto hecho al mismo arena que reconoce hacia la presa X. lo demás que dicho mapa contiene va explicado con rótulos en sus respectivos lugares el cual va fiel y legalmente delineado (según como se hallan los parajes en el campo a el que me remito a todo mi leal saber y entender sin dolo, fraude ni encubierta con una alguna de las partes y así lo declaró bajo el juramento que dicho tengo en el que ratifico y los firmo en el pueblo de San Andrés Chalchicomula a 30 de enero de 1764.

LAS CONGREGACIONES COMO FORMA DE ORGANIZACIÓN TERRITORIAL EN EL ESTADO DE VERACRUZ DE IGNACIO DE LA LLAVE (1512-2012)

Juan Pablo Salazar Andreu
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

Antecedentes históricos

Las congregaciones, como forma de organización territorial se remontan a inicios del siglo XVI. Una vez que se dio la conquista de Tenochtitlán en manos de los castellanos, se fueron determinando los centros habitacionales urbanos, que a lo largo de tres siglos de predominio español se fueron consolidando en la América septentrional.

Para comprender en el contexto histórico–jurídico las congregaciones, considero necesario hacer mención del trabajo del Doctor Mario Carlos Vivas, referente a la geografía en la formación del derecho indiano:

> Los españoles de la época de la empresa hispana estaban acostumbrados a un determinado medio geográfico, el que evidentemente ya conocían y al cual se habían adaptado. En forma imprevista se encontraron ante un mundo desconocido con un paisaje natural que, en muchos aspectos, era distinto al de la península ibérica. Enormes extensiones en comparación con la superficie de los reinos españoles. Zonas desérticas o regiones cubiertas de diversos tipos de vegetación que, en algunas ocasiones, pusieron obstáculos al avance humano. Dificultades en las comunicaciones por varias causales, entre otras: sierras, cursos de agua, animales salvajes, exuberante

> vegetación […] Esa opinión era muy comprensible ante la majestuosidad de ríos, montañas y selvas americanas comparadas con la tranquila geografía de Europa…[1]

Precisamente las congregaciones, responden a esta necesidad de espacios urbanos habitables de acuerdo a la concepción europea. No solo bastaba aglutinar a los indígenas en espacios habitables de acuerdo al pensamiento europeo, sino que estos espacios de vida debían estar regidos por directrices humanitarias. Así las cosas, tal y como refiere Silvio Zavala: «Gran número de disposiciones generales con respecto al indio se inspiraron, después de la conquista, en propósitos de protección y humanitarismo, que suelen celebrarse como un título honroso del régimen español en América. A eso se debió, por ejemplo, que en la recopilación de las leyes de indias figurara una sección completa dedicada al buen tratamiento de los indios»[2].

De lo anterior, se puede decir que las congregaciones fueron espacios habitables orientados a la protección de los derechos humanos de los indios, cuya finalidad era agruparlos a manera de ejercer un control político, además de facilitar la tarea laboral y de cobro de tributos.

1.1. Periodo Hispano

Tal y como señala Lesley Byrd Simpson durante el primer siglo de colonización, gran parte de la población indígena vivía en aldeas aisladas o en grupos de viviendas denominados rancherías, que ocupaban partes de las serranías donde hubiera unos cuantos metros cuadrados para sus sembradíos de maíz. Estos rincones tenían otra ventaja para los naturales, pues les permitían evitar al recaudador de tributos, así como al encargado de reclutar cuadrillas de trabajadores. El problema de administrar estos poblados inaccesibles había sido conocido desde tiempos pasados. Las leyes de Burgos de 1512, buscando una solución ordenaba la congregación de indios en los pueblos, donde se observaban los hábitos de los españoles aprendieran a vivir civilmente y adoptasen el hábito de vida cristiano.

[1] Vivas, 2001, pp. 72-73.
[2] Vivas, 2001, pp. 72-73.

1.1.1. Las leyes de Burgos (1512)

El 27 de enero de 1512, en Burgos, se dictaron una serie de Ordenanzas englobadas bajo el título de Leyes de Burgos, para un gobierno más justo con relación al indígena. La causa para su promulgación era el problema jurídico que se había planteado por la conquista y colonización de Indias, en donde el derecho común castellano no podía aplicarse.

Las Leyes de Burgos contienen un conjunto normativo de gran importancia para la protección de los indígenas. Las Ordenanzas autorizan y legalizan la práctica de los repartimientos en encomienda de indios por parte de los colonizadores pero se esforzaron en establecer una minuciosa regulación del régimen de trabajo, alimentación, vivienda, higiene y cuidado de los indios en un sentido altamente protector y humanitario.

- Las encomiendas deben ser de un mínimo de 40 y un máximo de 150 indios.
- Para cada 50 indios repartidos, el patrón español debía construir cuatro chozas de medidas determinadas y suministrar a cada persona una hamaca para dormir.
- Dieta a base de pan y ajo diario, y los domingos carne guisada.
- Se prohibió terminantemente a los encomenderos la aplicación de todo castigo a los indios, el cual se reserva a los Visitadores establecidos en cada pueblo y encargados del minucioso cumplimiento de las leyes.
- Las mujeres embarazadas de más de cuatro meses eran eximidas del trabajo.
- Prohíbe trabajo de mujeres y niños menores de 14 años.
- Los indios debían trabajar 9 meses al año para los españoles y los 3 restantes en sus propios terrenos o a sueldo.
- Se ordenó la catequesis de los indios, se condenó la bigamia y se les obligó a que construyeran sus bohíos o cabañas junto a las casas de los españoles.
- Se respetó, en cierto modo, la autoridad de los caciques, a los que se eximió de los trabajos ordinarios y se les dio varios indios como servidores.

1.2. Etapa de los Austria 1521-1700

1.2.1. Las Leyes Nuevas

«Originalmente Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la governación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios», es un cuerpo legal promulgado el 20 de noviembre de 1542 que pretendía mejorar las condiciones de los indígenas de la América española, fundamentalmente a través de la revisión del sistema de la encomienda y brindando una serie de derechos a los indígenas para que vivieran en una condición mejor.

Estas leyes recordaron solemnemente la prohibición de esclavizar a los indios y abolieron las encomiendas, que dejaron de ser hereditarias y debían desaparecer a la muerte de los encomenderos actuales. Las principales resoluciones en beneficio de los indígenas fueron:

- Cuidar la conservación y gobierno, y buen trato de los indios.
- Que no hubiera causa ni motivo alguno para hacer esclavos, ni por guerra, ni por rebeldía, ni por rescate, ni de otra manera alguna. Que los esclavos existentes fueran puestos en libertad, si no se mostraba el pleno derecho jurídico a mantenerlos en ese estado.
- Que se acabara la mala costumbre de hacer que los indios sirvieran de cargadores (tamemes), sin su propia voluntad y con la debida retribución.
- Que no fueran llevados a regiones remotas con el pretexto de la pesca de perlas.
- Que los oficiales reales, que incluían del virrey hacia abajo, no tuvieran derecho a la encomienda de indios, lo mismo que las órdenes religiosas, hospitales, obras comunales o cofradías.
- Que el repartimiento dado a los primeros conquistadores cesara totalmente a la muerte de ellos y los indios fueran puestos bajo la Real Corona, sin que nadie pudiera heredar su tenencia y dominio.

1.2.2. Real Cédula del Emperador Carlos I sobre el repartimiento de los indios en la Nueva España de 14 de abril de 1546

La Real Cédula de 1546, estableció a las congregaciones de indios, como un mecanismo de control poblacional y de aglutinamiento de naturales para un efectivo dominio político.

A continuación se describe parte del contenido del documento antes descrito:

> El Rey. D. Antonio de Mendoza, Virrey de la Nueva España. Sabed que los provinciales de las Ordenes de Santo Domingo y Agustinos, y Gonzalo López, Procurador de esa Nueva España, vinieron a nosotros, y nos hicieron relación, que aunque habían tenido por gran merced la que se les hace en la revocación de la ley, que habla sobre la sucesión de los indios, que no era aquella verdaderamente el remedio general de esa tierra, sino el repartimiento perpetuo para que quedasen todos contentos y quietos, para lo cual nos dieron muchas razones que fueron justas, por tanto os mandamos que luego entendáis en hacer la memoria de los pueblos e indios de esa Nueva España y de las calidades de ellos, y asimismo la memoria de los conquistadores que están vivos, y de las mujeres e hijos de los muertos y la de los pobladores casados y otros, y de las calidades de ellos, y hecho esto haréis el repartimiento de los indios, como os pareciere que conviene, ni más ni menos que lo haríades estando Yo presente, señalando a cada uno lo que les conviene, y está bien teniendo consideración a las calidades de sus personas y servicios que nos han hecho, dejándonos las cabeceras y puertos y otros pueblos principales, y la jurisdicción civil y criminal, y dejando asimismo otros pueblos para que podamos hacer merced a los que de aquí adelante fueren, porque si esto faltase, no habría quien fuese y sería grande inconveniente, y hecho el tal repartimiento enviárnoslo heis cerrado y sellado y vuestro parecer, de manera que lo podamos entender y con qué tributos y pensión, con toda la brevedad, para que no se pierda tiempo, porque nuestra merced y voluntad es, que sean galardonados de sus servicios y queden remunerados y contentos y satisfechos, y si por parte del Serenísimo Príncipe, nuestro muy caro y muy amado hijo, otra cosa se os mandare, cumplirla heis[3] .

1.2.3. Leyes de Indias

El Título Tercero de las Leyes de Indias denominado «De las Reducciones, y Pueblos de Indios», consigna las congregaciones de indios. La palabra Reducciones viene del latín «reducti» que significa «llevados». Los indígenas, convertidos, eran entonces «llevados» a la fe cristiana.

[3] *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Volumen I (1493-1592), 1953, pp. 240-241.

Se trata de una disposición orientada a reducir los pueblos de indios con el objeto de que fueran instruidos en la Santa Fe Católica y Ley Evangélica.

Las siguientes leyes de éste Título tercero disponen:

- Ley II. Que los prelados eclesiásticos ayuden y faciliten las reducciones.
- Ley III. Que para hacer las reducciones se nombren ministros de satisfacción y sean castigados los que pusieren impedimento.
- Ley III. Que en cada reducción haya iglesia con puerta y llave.
- Ley V. Que haya doctrinas en los pueblos de indios a costa de los tributos.
- Ley VI. Que en cada pueblo haya dos o tres cantores y un sacristán.
- Ley VII. Que en los pueblos haya fiscales que junten los indios a la doctrina.
- Ley VIII. Que las reducciones se hagan con las calidades de la ley.
- Ley IX. Que a los indios reducidos no se quiten las tierras que antes hubieren tenido.
- Ley X. Que cerca de donde hubiere minas se procuren fundar pueblos de indios.
- Ley XI. Que las reducciones se hagan a costa de los tributos, que los indios dejaren de pagar.
- Ley XII. Que los indios de las chacras no queden por yanaconas, y tengan sus reducciones, aunque estuviere introducido lo contrario.
- Ley XIII. Que no se puedan mudar las reducciones sin orden del Rey,Virrey o Audiencia.
- Ley XIIII. Que en las causas sobre reducciones se guarde lo que esta ley dispone.
- Ley XV. Que en las reducciones haya alcaldes y regidores indios.
- Ley XVI. Que los alcaldes de las reducciones tengan la jurisdicción que se declara.
- Ley XVII. Que los alcaldes indios puedan prender a negros y mestizos hasta que llegue la justicia ordinaria.
- Ley XVIII. Que ningún indio de un pueblo se vaya a otro.

- Ley XIX. Que no se de licencia a los indios para vivir fuera de las reducciones.
- Ley XX. Que cerca de las reducciones no haya estancias de ganado.
- Ley XXI. Que en pueblos de indios no vivan Españoles, Negros, Mestizos y Mulatos.
- Ley XXII. Que entre los indios no vivan Españoles, Mestizos, ni Mulatos, aunque hayan comprado tierras de sus pueblos.
- Ley XXIII. Que ningún Español esté en Pueblo de Indios más del día, que llegare y otro.
- Ley XXIIII. Que ningún mercader esté más de tres días en pueblo de indios.
- Ley XXV. Que donde hubiere mesón o venta nadie vaya a posar a casa de indio o macegual.
- Ley XXVI. Que los caminantes no tomen a los indios ninguna cosa por fuerza.
- Ley XXVII. Que no se pongan calpixques en los pueblos, sin aprobación, y fianzas.
- Ley XXVIII. Que los calpixques no traigan vara de justicia.
- Ley XXIX. Que en pueblos de indios no se vendan ni haya oficios propietarios

1.2.4. Establecimiento de las congregaciones en el virreinato novohispano

Cuando los españoles aceptaban encomiendas en el virreinato de la Nueva España, una de las condiciones que se les imponían era la de asentar a los indígenas en pueblos; pero la indiferencia de los encomenderos y el gasto de construir las poblaciones, así como la resistencia de los naturales retardaron el proceso. Sin embargo, el Real y Supremo Consejo de Indias, no abandonó el proyecto de hacer a los indios contribuyentes, y entre 1546 y 1574 una vez que se estableció con firmeza la administración civil, el Consejo de Indias decidió instaurar la congregación de los indios hasta entonces dispersos.

Es menester señalar que los misioneros españoles comenzaron sus actividades en las principales comunidades indígenas existentes, que llamaron cabeceras, donde establecieron sus primeros monasterios e iglesias parroquiales, utilizando frecuentemente el templo indígena como fundamento para una iglesia cristiana. Los asentamientos subordinados exteriores, que estaban junto o cerca de una cabecera, fueron llamados

por los españoles barrios; si estaban a cierta distancia era más probable que fueran denominados estancias o sujetos. En esos primeros años se dio permiso a los indios de quedarse donde habían estado viviendo en forma dispersa, e incluso hubo mayor proliferación de las pequeñas estancias en lugares inaccesibles, donde los indígenas podían evitar el tributo y el servicio para así continuar con sus antiguas prácticas religiosas. Los religiosos entendieron pronto las ventajas de tener a los indígenas cerca, y también los encomenderos y oficiales reales vieron la conveniencia de reunir a los indios en comunidades centrales donde pudieran controlarlos y aprovechar sus servicios personales con más facilidad. Este deseo general de los españoles de trasladar a los naturales dispersos a pueblos consolidados y accesibles se convirtió en imposición legal después de la epidemia que azotó a la comunidad entre 1545-1548, las órdenes reales dictadas entre 1551 y 1558 establecieron que todos los indígenas sobrevivientes debían congregarse en pueblos de traza europea cerca de los monasterios, para lo que se hicieron cuidadosos estudios para determinar la mejor ubicación para los últimos, y para 1560 la mayoría de las antiguas cabeceras habían sido trasladadas a lo que los españoles consideraban ubicaciones más adecuadas, generalmente en tierras más bajas y llanas. De igual manera, entre 1550 y 1560, muchos indios residentes en estancias alejadas fueron convencidos por el uso de la palabra o la fuerza de abandonar su lugar originario y trasladarse a una cabecera o a un pueblo sujeto reubicado.

Cientos y probablemente miles de estancias desaparecieron en esas primeras reducciones pero en algunas áreas, especialmente las administradas por los sacerdotes seculares el patrón de asentamiento disperso subsistió. No fue sino hasta después de la epidemia 1576-1581, que la Corona presionada por el clero y peninsulares sedientos de tierras inició otro programa de congregación forzada. Desde los primeros años de la década de 1590 los curas y magistrados locales recibieron la orden de investigar nuevamente la posibilidad de reducir el número de asentamientos menores. En 1598 la mayor parte de la Nueva España fue dividida en alrededor de treinta distritos de congregación, a cada uno de los cuales se envió a un juez de congregación con sus subordinados, con el objeto de examinar la zona, elegir ubicaciones convenientes, para comunidades indígenas y enviar sus observaciones a la Ciudad de México. Una vez tomada una decisión, el juez visitaba nuevamente las estancias marcadas para eliminación con la finalidad de conseguir que los habitantes se

fueran. Los nuevos centros de población eran construidos por los propios indios siguiendo el modelo tradicional español de calles en ángulo recto alrededor de una plaza central con iglesia y mercado. Las estancias fueron abandonadas, demolidas sus capillas y quemadas las casas de los naturales.

Este segundo programa de congregación fue ejecutado en el periodo comprendido entre 1593 y 1605. Con frecuencia los indios se oponían, el problema pasaba a la capital del virreinato y se llegaba a una nueva decisión sobre algún punto particular. Hay muchos casos registrados en que los indígenas se negaban a abandonar sus poblaciones, y aun después de haber sido trasladados por la fuerza y de destruidas sus casas huían de los nuevos pueblos y vivían más dispersos que antes en cuevas y sitios salvajes. Después de 1607 se permitió, en teoría, a los indígenas que todavía querían hacerlo regresar a sus antiguas casas, y algunos lo hicieron. Aunque miles de toponímicos desaparecieron del mapa en esa época. Así, en la primera mitad del siglo XVII la Nueva España en cierto sentido se urbanizó, con ciudades y villas españolas compactas y pueblos indios hispanizados separados por grandes extensiones de tierras deshabitadas, modelo visible en la actualidad. A medida que los relativamente escasos indios sobrevivientes eran congregados, los españoles adquirieron los abandonados emplazamientos de los pueblos con sus campos, bosques y aguas y los convirtieron en haciendas. Muchos naturales dejaron en ese periodo de ser agricultores de subsistencia para ir a trabajar por un salario en propiedades de españoles.

La corona española empezó a implementar el establecimiento de congregaciones desde el periodo de gobierno virreinal de Luis de Velasco padre. En la instrucción a Luis de Velasco como virrey del año 1550 se le ordena lo siguiente:

> Otro sí en la congregación que los prelados de aquellas provincias tuvieron el año de 1546 por mandado del serenísimo príncipe, nuestro muy caro y muy amado hijo, está en un capítulo del tenor siguiente: la causa más principal porque se ha hecho esta congregación, y lo que todos más deseamos y oramos a Dios con todo afecto, es que estos indios sean bien instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las humanas y políticas. Y porque para hacer verdaderamente cristianos y políticos, como hombres razonables que son, es necesario estar congregados y reducidos en pueblos y no vivan derramados y dispersos por las sierras y montes, por lo cual son privados de todo beneficio espiritual y temporal sin

poder tener socorro de ningún bien. Su majestad debería mandar con toda instancia a sus audiencias y gobernadores que entre las cosas que tratan de gobernación tengan por muy principal esta, que se congreguen los indios como ellos más cómodamente vieren que conviene, con acuerdo de personas de experiencia. Y para que esto haya efecto, y ellos sean provocados a congregarse, su majestad sea servido de hacerles merced de los tributos y servicios de buena parte de ellos, y a los encomenderos mande lo mismo por el tiempo que estuvieren ocupados en congregarse y poner en orden sus pueblos y repúblicas, pues no se podrá hacer sin dificultad y mucho trabajo y costa suya. Y pues todo es enderezado para servicio de nuestro señor y salvación y conservación de estas gentes, y que se consiga el fin que su majestad pretende la congregación suplica lo mande proveer con brevedad por que se tiene pos cierto que de ellos saldrá muy gran fruto como así en la cristiandad como en la policía humana de los indios, y se podrá tener más cierta cuenta en el patrimonio de Jesucristo y aun en el servicio y provecho temporal de su majestad. Veréis dicho capítulo y comunicareis y lo que en él contenido con los oidores de la audiencia y con los prelados y religiosos que os pareciere que tengan experiencia de las cosas de la tierra, y platicareis que orden se podrá tener para la ejecución de lo contenido en dicho capítulo, por que seríamos muy servidos que así se efectuase por las razones en el contenidas. Y nos enviareis vuestro parecer, y lo que de ellos resultare, para que mandemos proveer lo que más convenga al servicios de Dios nuestro señor y nuestro y bien de los indios, y en él entre tanto proveeréis vos lo que os pareciere que convenga[4].

Años más tarde, bajo el gobierno del extraordinario virrey Martín Enríquez de Almansa en la instrucción otorgada por el Rey se le ordena:

En la instrucción que dimos a Don Luis de Velasco que fue virrey de la Nueva España, hay un capítulo del tenor siguiente, otro si en la congregación que los prelados de aquellas provincias tuvieron el año 1546, por nuestro mandado; esta un capítulo del tenor siguiente, la causa más principal por que se ha hecho esta congregación y lo que todos más deseamos y oramos a Dios con todo afecto es que estos indios sean bien instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, en las humanas y políticas. Porque para ser verdaderamente cristianos y políticos como hombres racionales que son, es necesario estar congregados y reducidos en pueblos, y no vivan desparramados y dispersos por las sierras y montes, por lo cual son privados de todo beneficio espiritual y temporal, sin poder tener socorro de ningún

[4] Instrucción al Virrey Luis de Velasco de 16 abril 1550. Ver Hanke, 1976, pp. 142-143.

bien. Su majestad debía mandar en toda instancia a sus audiencias y gobernadores que entre las cosas que tratan de gobernación tengan por muy principal esta. Que se congreguen los indios como ellos más cómodamente vieren que conviene, con acuerdo de personas de experiencia y para que esto haga efecto y ellos sean provocados a congregarse, su majestad se ha servido a hacerles merced de los tributos y servicios o de buena parte de ellos. A los encomenderos mande lo mismo por el tiempo que estuvieren ocupados en congregarse y poner en orden sus pueblos y repúblicas, que no se podrá hacer sin dificultad y mucho trabajo y costa suya, pues todo está encauzado para servicio de nuestro señor y salvación de esta gente. Que se consiga con el fin que su majestad pretende, la congregación suplica lo mande proveer con brevedad por que se tiene por cierto que de ellos saldrá muy gran fruto. Así en la cristiandad como en la policía humana de los indios, se podrá tener más cierta cuenta en el patrimonio de Jesucristo y aun en el servicio y provecho temporal de su majestad. Veréis el dicho capítulo y comunicareis su contenido a los oidores de la audiencia y con los prelados y religiosos que os pareciere que tengan experiencia de las cosas de la tierra. Platicareis que orden se podrá tener para la ejecución de lo contenido en dicho capítulo, porque seriamos muy servidos que así se efectuase por las razones en él contenidas. Nos enviareis vuestro parecer de lo que de ello resultare para que mandemos proveer lo que más convenga al servicio de Dios nuestro señor y nuestro bien de los indios. Entre tanto proveeréis vos lo que os pareciere que convenga y tendréis cuidado de lo contenido en dicho capitulo se cumpla y efectué como en él se dispone, por la mejor orden y más cómoda que allá vieren que convenga[5].

En la instrucción al virrey conde de la Coruña en el año 1580 se le ordena:

Y porque en la instrucción que dimos a Don Martín Enríquez, que fue Virrey de la Nueva España, hay un capítulo del tenor siguiente: Otrosí, en la congregación que los prelados de aquellas provincias tuvieron el año 1546 por nuestro mandado está en un capítulo del tenor siguiente: la causa más principal por que se ha hecho esta congregación y lo que todos más deseamos y oramos a Dios con todo afecto, es que estos indios sean bien instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las humanas y políticas, y porque para ser verdaderamente cristianos y políticos, como hombres racionales que son, es necesario estar congregados y reducidos en pueblos y que no vivan desparramados por las sierras y montes

[5] Instrucción al Virrey Luis de Velasco de 16 abril 1550. Ver Hanke, 1976, pp. 199-200.

por lo cual son privados de todo beneficio espiritual y temporal sin poder tener socorro ningún bien, que su merced debía mandar con toda instancia a sus audiencias y gobernadores. Que entre las cosas que tratan de gobernación tengan por muy principal ésta: que se congreguen los indios como ellos más cómodamente vieren que conviene, con acuerdo de personas de experiencia. Y para que esto haga efecto y ellos sean provocados a congregarse, su merced de los tributos y servicios o de buena parte de ellos. Y a los encomenderos mande lo mismo por el tiempo que estuvieren ocupados en congregarse y poner en orden sus pueblos y repúblicas. Que no se podrá hacer sin dificultad y mucho trabajo y costa suya, y pues todo es enderezado para el servicio de Dios nuestro señor, salvación y conservación de estas gentes y que se consiga el fin que su merced pretende. La congregación suplica lo mande proveer con brevedad porque se tiene por cierto que de ello saldrá muy gran fruto así en la cristiandad como en la policía humana de los indios, y se podrá tener más cierta cuenta en el patrimonio de Jesucristo. Y aun en el servicio y provecho temporal se su merced veréis dicho capítulo y una cédula nuestra fechada el 20 de mayo de 1578 que se envió sobre esta materia a Don Martín Enríquez. Comunicareis lo contenido en ella con el arzobispo de esta ciudad, como en ella se os ordena, y con los oidores nuestros de dicha audiencia y con los religiosos que os pareciere que tienen experiencia con las cosas de la tierra y platicareis que orden se podrá tener para la ejecución de lo contenido en dicho capítulo y cédula. Porque seriamos muy servido que así se cumpliese por las razones en él contenidas. Y nos enviaréis vuestro parecer de lo que de ello resultare para que mandemos proveer lo que más convenga al servicio de Dios nuestro señor y nuestro y bien de dichos indios. Y entre tanto proveeréis vos lo que os pareciere que convenga y tendréis cuidado que lo contenido en dicho capitulo se cumpla como en él se contiene por la mejor orden que viereis que conviene[6].

En la instrucción otorgada al virrey marqués de Villa Manrique en 1585 se le instruye respecto a las congregaciones lo siguiente:

Y porque en la instrucciones que di a Don Martín Enríquez y Conde de Coruña, Virreyes que fueron de dicha Nueva España, hay un capítulo del tenor siguiente: Otrosí, en la congregación que los prelados de aquellas provincias tuvieron el año 1546 por nuestro mandado está en un capítulo del tenor siguiente: la causa más principal por que se ha hecho esta congregación y lo que todos más deseamos y oramos a Dios con todo afecto, es que estos indios sean bien instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las humanas y políticas, y porque para ser verdadera-

[6] Instrucción al Virrey Luis de Velasco de 16 abril 1550. Ver Hanke, 1976, pp. 240-241.

mente cristianos y políticos, como hombres racionales que son, es necesario estar congregados y reducidos en pueblos y que no vivan desparramados por las sierras y montes por lo cual son privados de todo beneficio espiritual y temporal sin poder tener socorro ningún bien, que su merced debía mandar con toda instancia a sus audiencias y gobernadores. Que entre las cosas que tratan de gobernación tengan por muy principal ésta: que se congreguen los indios como ellos más cómodamente vieren que conviene, con acuerdo de personas de experiencia. Y para que esto haga efecto y ellos sean provocados a congregarse, su merced de los tributos y servicios o de buena parte de ellos. Y a los encomenderos mande lo mismo por el tiempo que estuvieren ocupados en congregarse y poner en orden sus pueblos y repúblicas. Que no se podrá hacer sin dificultad y mucho trabajo y costa suya, y pues todo es enderezado para el servicio de Dios nuestro señor, salvación y conservación de estas gentes y que se consiga el fin que su merced pretende. La congregación suplica lo mande proveer con brevedad porque se tiene por cierto que de ello saldrá muy gran fruto así en la cristiandad como en la policía humana de los indios, y se podrá tener más cierta cuenta en el patrimonio de Jesucristo. Y aun en el servicio y provecho temporal se su merced veréis dicho capítulo y una cédula nuestra fechada el 20 de mayo de 1578 que se envió sobre esta materia a Don Martín Enríquez. Comunicareis lo contenido en ella con el arzobispo de esta ciudad, como en ella se os ordena, y con los oidores nuestros de dicha audiencia y con los religiosos que os pareciere que tienen experiencia con las cosas de la tierra y platicareis que orden se podrá tener para la ejecución de lo contenido en dicho capítulo y cédula. Porque seriamos muy servido que así se cumpliese por las razones en él contenidas. Y nos enviaréis vuestro parecer de lo que de ello resultare para que mandemos proveer lo que más convenga al servicio de Dios nuestro señor y nuestro y bien de dichos indios. Y entre tanto proveeréis vos lo que os pareciere que convenga y tendréis cuidado que lo contenido en dicho capitulo se cumpla como en él se contiene por la mejor orden que viereis que conviene[7].

En las instrucciones enviadas al virrey Luis de Velasco hijo, las cuales fueron encontradas por el investigador poblano José Ignacio Conde Díaz Rubín, se ordena al virrey continuar con el establecimiento de congregaciones. Precisamente con este gobernante fue cuando se llevó a cabo de manera más efectiva la congregación de indios.

[7] Instrucción al Virrey Luis de Velasco de 16 abril 1550. Ver Hanke, 1976, pp. 263-264.

Bajo el gobierno del Conde de Monterrey (1595-1603), la más importante de sus actividades políticas fue la congregación civil de los indios, una práctica española establecida mucho tiempo atrás, por la cual se pretendía civilizarlos por medio de la urbanización. El virrey Francisco de Toledo había establecido el modelo en Perú (1569-1571) el cual fue tomado en cuenta por el Conde de Monterrey y de su antecesor Luis de Velasco. Se proponía acostumbrar a la vida de comunidad a los grupos dispersos de indios, que de alguna manera ya estaban cristianizados. De conformidad con las instrucciones reales, el Conde de Monterrey envió treinta equipos de reconocimiento al interior para obtener la información precisa antes de hacer el traslado de los indígenas. Francisco Domínguez, un prestigiado cosmógrafo, estudió el terreno y determinó los planes generales para la encuesta, esta estuvo a cargo del personal civil, no del eclesiástico, y a cada equipo de reconocimiento se le proveyó de gente e instrucciones cuidadosamente detalladas. Cada uno estaba a cargo de un comisionado-juez, que a su vez era ayudado por un notario, un alguacil y un intérprete local, a pesar de la gran controversia sobre si los indios debían ser urbanizados o no, que tuvo lugar cuando todavía se llevaba a cabo la encuesta, con la oposición de algunos religiosos, como la Corona decidió llevar adelante el programa de traslados masivos y estableció la sala de congregaciones para encargarse de los detalles. A pesar de haberse prorrogado un año más el gobierno del Conde de Monterrey con la esperanza de que la transferencia pudiera ser completada, bajo su fiscalización se estaba efectuando el traslado de aproximadamente ochenta mil indios, cuando fue enviado al Perú.

En cuanto al contenido de las instrucciones dadas al conde de Monterrey establecen lo siguiente:

> Por otra Cédula mía fechada el 13 de julio del año pasado envié a mandar a dicho Virrey Don Luis de Velasco que prosiguiese la reducción de los indios a poblaciones, tomando lo que para esto fuese necesario de penas de cámara, estrados, gastos de justicia, quitas y vacaciones, o de los tributos puestos en mi corona para dar entretenimiento y lo que faltase, habiendo apurado aquellos géneros, lo tomase del nuevo servicio que se ha acrecentado a los indios para el sustento de la armada como no pase de un real de los cuatro del nuevo acrecentamiento. Esto no habiendo inconvenientes y si hubiere, parase en la ejecución y me avisase y porque esto es una de las cosas que se puede ofrecer porque congregándose los indios en pueblos son menor y más cómodamente adoctrinados en las cosas de nuestra santa

> fe católica y enseñados que vivan con policía y comercio de hombres de razón como se ve en lo ya reducido. Tendréis muy particular cuidado de procurar se acabe de reducir lo que no estuviese por los mejores medios que se ofrecieron, informándolos de dicho Virrey Don Luis de Velasco, así de lo que ha hecho haréis vos en ambas cosas y me avisareis de todo muy particularmente[8].

Así las cosas, el Rey Felipe II y el Consejo de Indias comenzaron a mostrarse impacientes con la tardanza de establecer las congregaciones. De tal modo que de conformidad con las instrucciones antes señaladas, el virrey tuvo que poner en práctica dicha política real que significó una desgracia para los indígenas.

Las congregaciones de indígenas se llevaron a cabo en dos etapas, precisamente después de suceder las epidemias; primera etapa, gobernando la Nueva España Luis de Velasco el viejo, y la segunda etapa, bajo los gobiernos de Luis de Velasco hijo y el conde de Monterrey (1590-1603).

Para animar a los indígenas a vivir en las congregaciones, en vez de sus dispersos y aislados lugares, las autoridades virreinales les otorgaron aguas, tierras, montes, entre otras cuestiones y se les tuvieron varias consideraciones. De tal manera que en 1591 Luis de Velasco II dispuso que los indígenas que vivían dispersos en las serranías fuesen obligados a reunirse en congregaciones, y designó comisionados para la ejecución de esta medida. También el virrey Velasco determinó que los indios de la provincia de Tlaxcala, alrededor de 400 fuesen llevados a Zacatecas bajo el amparo y protección de los franciscanos, a fin de civilizar a los indígenas del norte. El establecimiento de estas congregaciones, del pueblo tlaxcalteca a Zacatecas, trajo consigo beneficios y prejuicios, entre las que podemos destacar, la convivencia de los nómadas e indomables chichimecas con los indios tlaxcaltecas que habitaban el altiplano de la Nueva España trajo consigo la pacificación y civilización que se tradujo en mejoras económicas. Autores como Calderón, Rivapalacio y Gracia Abasolo consideran que las congregaciones produjeron consecuencias negativas tales como reemplazo de caciques por Gobernadores asalariados, la organización del Calpulli aunque se conservó, se deformó y debilito, Se sometió a los indígenas a una presión social más compleja, propagación de epidemias, abandono de grandes extensiones de tierra

[8] Instrucción al Virrey Luis de Velasco de 16 abril 1550. Ver Hanke, 1976, p. 141.

que los españoles fueron adueñándose, se dieron tragedias como la que describe Rivapalacio en relación a un jefe de familia Otomí que no conforme con ser trasladado a la congregación, mató a su familia, se suicidó y quemó su morada; lo que sostiene García Abásolo diciendo que, la política de congregar a los indios en pueblos tuvo como resultado el declive de la población indígena.

Actitud contraria a la que asumieron los virreyes Velasco y Monterrey adoptó Pedro Moya de Contreras en 1584, toda vez que evitó el establecimiento de las congregaciones en razón de que conocía los sufrimientos que padecerían los indígenas con la aplicación de esta política real.

Fray Juan de Torquemada en su extraordinaria obra Monarquía Indiana en el capítulo XXXV referente al gobierno del virrey Luis de Velasco segundo hace referencia y critica la política de congregaciones dictada por la corona española.

1.2.5. Establecimiento de las Congregaciones en Veracruz

En territorio veracruzano, la llegada de los franciscanos en mayo de 1524, agregó un nuevo elemento a la distribución y organización de su espacio. Las provincias de Xalapa, Cempuala y demás poblaciones costeras hasta el rio de Alvarado quedaron sujetas a la jurisdicción del Convento Franciscano de Tlaxcala. La evangelización franciscana, impulsó a lo largo del siglo XVI, la construcción de edificaciones religiosas, como por ejemplo el Monasterio de San Francisco, en el pueblo de Xalapa, fundado entre 1531 y 1534; el templo de Atzalan construido en 1535 y la capilla de San Francisco levantada en 1548 en Xalazingo extendieron la acción de los frailes a los distritos de la plaza xalapeña y facilitaron el contacto religioso entre las regiones del centro y del centro norte de la provincia. Entre 1560 y 1561 los religiosos franciscanos edificaron un templo y algunas ermitas en el área de Cuatepec, en la región central, y en la sotaventina. Hacia 1571 tenían una iglesia parroquial en la antigua Veracruz y pensaron en levantar ahí un monasterio.

A mediados del siglo XVI la presencia del clero regular en la provincia de Veracruz se amplió por la llegada de nuevas órdenes religiosas. Algunos agustinos viajaron por la huasteca, fundaron un monasterio en Pánuco en 1540 y compartieron el trabajo evangelizador con los franciscanos. En 1572 llegaron a Veracruz los primeros ocho jesuitas, los que a fines de siglo trabajaron con los dominicos en la antigua y en los Tuxtlas. Además de la difusión de la doctrina cristiana y de la conversión

de indios, los padres franciscanos intervinieron en las labores de congregación de los pueblos indígenas y como asesores en los conflictos por tierras. En consecuencia uno de los mecanismos para el establecimiento de las reducciones en Veracruz fue por medio de las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos en el siglo XVI.

En otro orden de ideas, en territorio veracruzano se establecieron las encomiendas. Las encomiendas repartidas en Veracruz iniciaron su transición a jurisdicción real a partir de 1530 y continúo hasta las primeras décadas del siglo XVII como en los casos de la encomienda de Atzalan y un par de encomiendas en la huasteca. Para 1570 todas las encomiendas de Veracruz ya estaban asignadas a un corregimiento. De esta forma la corona española ejercía un control directo sobre los pueblos indígenas, mientras que los tributos que se aportaban ingresaban directamente a la real hacienda.

El acelerado descenso de indígenas, aunado a la dispersión de la población, motivó a la corona española a impulsar la política de reducción de pueblos, que consistía en reubicarlos en sitios más accesibles. Este proceso se inició como ya se comentó en párrafos anteriores en la época del virrey Luis de Velasco el viejo, siendo complementada por los virreyes Velasco hijo y el marqués de Monterrey. Las nuevas poblaciones reunieron alrededor de cuatrocientos a quinientos indios tributarios, equivalentes a dos mil o dos mil quinientos habitantes. En este periodo en el territorio veracruzano se establecieron dieciséis sedes de congregación de pueblos que sobreviven hasta la actualidad, en algunos casos como cabeceras municipales.

La congregación se tradujo en una redistribución espacial de múltiples funciones públicas y rituales, de redes de comunicación e intercambio, de usos de la tierra y de elementos significativos del paisaje; logró la hispanización de las repúblicas de indios a través de la introducción del cristianismo, instituciones y formas de vida españolas; cambió la fisonomía de los pueblos, pues estableció una traza cuadricular alrededor de la plaza donde se situaban la iglesia, el cabildo, la cárcel, la casa de comunidad, los edificios públicos y las casas de los señores principales; y facilitó la formación de haciendas en las tierras deshabitadas que, en algunas ocasiones, compartieron o disputaron el territorio con los pueblos de indios.

Indudablemente este suceso representó otro cambio de grandes dimensiones para los indígenas, quienes en múltiples ocasiones se resistie-

ron a abandonar el sitio donde habitaron sus ancestros por uno nuevo y decidieron volver a sus lugares de origen, de allí que algunos pueblos conserven el adjetivo de viejo como reminiscencia de aquellos indios que se negaron a vivir congregados. Este es el caso, por ejemplo de Xico Viejo, Pueblo Viejo o Tlacolulan el Viejo, que en un principio, estuvieron gobernados por un cacique hereditario, por un gobernador y un cabildo compuesto por un alcalde y cuatro o más regidores.

En la zona del Veracruz central de montaña, en septiembre de 1554, el virrey Velasco de conformidad con las instrucciones reales ordenó al corregidor de Xalapa reducir a todos los indígenas de la costa del Golfo, desde las sierras de la cuenca del rio Nautla hasta Veracruz, varias comunidades de este litoral perdieron su categoría como cabecera, y sus tierras cuando los indios sobrevivientes fueron trasladados tierra adentro, siendo éste el caso de Misantla; mientras que en la siguiente década concedieron muchas mercedes para ranchos ganaderos . En la misma región de montaña, Xalapa, Chiconquiaco, Tlacolulan y Coacoatzintla fueron elegidos como centros de congregación. Xalapa sede de un convento de la orden de los franciscanos, estaba en parte reunida con naturales provenientes de Naulinco, Chiltoyac y Tlalanelhuayocan, aunque por su terreno quebrado y el desorden de las calles quedaron derramados y no se formó una cuadricula en el trazado del nuevo pueblo. Xico también se trasladó desde un sitio fortificado en una ladera y se refundó en una llanura. Mientras tanto en la zona de las altas montañas de oriente, antes de 1563 fue establecida una primera congregación alrededor de Huatusco.

En gran parte de la región de Totonacapan, Veracruz central de tierra baja y bajo Papaloapan, tenían un número considerable de habitantes, del cual nueve décimas partes desaparecieron entre 1520 y 1550. A mediados del siglo XVI había grandes baldíos reclamados por comunidades indígenas y codiciados por ganaderos españoles. Ante esta situación las autoridades virreinales bien pudieron recurrir a la congregación o ignoraron los derechos de los extintos o casi extintos pueblos, cuyas protestas en esta región fueron muy escasas.

En la parte sur, el alcalde mayor de Coatzacoalcos con residencia en Acayucan, recibió una orden en 1552 de establecer congregaciones. Poco se sabe si se realizaron, ya que existen registros de 1570, donde se menciona que los pobladores aún vivían de manera dispersa, aunque no

se sabe si esto se dice porque los pueblos estaban muy alejados uno de otros.

En las regiones del norte veracruzano fueron abandonados muchos asentamientos, algunos de ellos cabeceras indígenas originales. Esta rica zona agrícola sufrió un notable descenso de la población en la primera década del gobierno español debido a las enfermedades y la deportación a las Antillas. En los centros parroquiales, cuatro estancias fueron trasladadas a Tempoal en 1561, y consolidaciones similares se debieron de haber hecho en este periodo en Pánuco, Tampico, Tantoyuca y Valles. En Papantla aunque el número de estancias se redujo de 15 en 1548 a solo 3 en 1581, la población permaneció dispersa aunque se tienen registros de varias cabeceras de la zona de Nautla y Tecolutla que fueron transformados en barrios del nuevo pueblo papanteco.

A lo largo del litoral veracruzano en el siglo XVI son notorias algunas tendencias sucesivas que acompañan al proceso de colonización e integración regional. En primer lugar, la gran caída demográfica de las comunidades nahuas y popolocas se vio acompañada de una simplificación del tributo indígena: de más de una veintena de productos agrícolas, pesqueros, artesanales excedentes, las comunidades y repúblicas congregadas pagaron sus tributos solamente en cacao, maíz, dinero y trabajo.

De lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que el establecimiento de las congregaciones en territorio veracruzano fue operado fundamentalmente por el clero regular, y que la política de reducciones empezó a cobrar fuerza en la segunda mitad del siglo XVI, bajo el gobierno del virrey Luis de Velasco I.

1.3. Periodo de los Borbones 1720-1821

Las congregaciones en el periodo borbónico ya se encontraban bastante consolidadas, pero padecieron exceso de las autoridades y de los ambiciosos terratenientes quienes pusieron en duda su funcionamiento.

En el dictamen sobre las intendencias del virrey Revillagigedo, expresa que el intendente de Veracruz Don Pedro Corbalán consideraba impulsar el establecimiento de repartimientos para mejorar la agricultura.

En el año 1803, el Real Consulado de Veracruz expuso al Rey los perjuicios que estaban sufriendo la agricultura, la población y el tráfico por los excesos que, con sus colonos, cometían los grandes propietarios de los terrenos del distrito y que muchos los temían sin justo título por

usurpación e introducción en los baldíos y realengos manteniéndolos sin cultivo y pobladores como estaban obligados por las leyes, y que la ciudad no tenían los ejidos correspondientes. En 1804, se acordó que en vista de haberse decidido el pleito del ejido, presentó el Procurador General la Real Provisión dictada por la audiencia de México para que el intendente procediera a entregar al Ayuntamiento las tierras del sitio denominado de Juan Sarmiento, con arreglo a lo ordenado en la sentencia de revista y en el mapa de la medición que se acompañaba. Con lo que no queda la menor duda de que las congregaciones fueron cuestionadas por las autoridades virreinales, además de que fueron objeto de innumerables injusticias.

Bibliografía

Blázquez Domínguez, Carmen, *Veracruz: Historia Breve*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810. Volumen I (1493-1592), coord. Martín Aguilar Sánchez y Juan Ortiz Escamilla, Madrid, CSIC, 1953, pp. 240-241, disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1546_350/Real_c_dula_de_Carlos_I_sobre_el_repartimiento_de__1026.shtml> [20/07/2016].

García de León, Antonio, *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

García Ruiz, Luis Juventino y Paulo César López Romero, «La conquista española y el orden colonial» en *Historia general de Veracruz*, coord. Martín Aguilar Sánchez y Juan Ortiz Escamilla, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz/Universidad Veracruzana/Secretaría de Educación de Veracruz, 2011, pp. 123-158.

Gerard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España: 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Hanke, Lewis, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, 1976.

La legislación colonial española de Indias. Versión electrónica, disponible en: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/index.html> [21/09/2011].

Rees Jones, Ricardo, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1983.

Salazar Andreu, Juan Pablo, *Gobierno en la Nueva España del Virrey Luis de Velasco, el Joven (1590-1595) y (1607-1611)*, Valladolid, Quirón, 1997.

Simpson, Lesley Byrd, *Muchos Méxicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975.

Vivas, Mario Carlos, «La geografía en la formación del derecho indiano», *Cuadernos de Historia,* 11, 2001, pp. 57-84.

Zavala, Silvio, *La filosofía política en la Conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

CENSURA INQUISITORIAL Y PROHIBICIÓN DE LIBROS EN LA NUEVA ESPAÑA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CULTURA ESCRITA EN MÉXICO (SIGLOS XVI-XVIII)[1]

Manuel López Forjas
Universidad Autónoma de Madrid

Usualmente, se tiene una idea sobre el Santo Oficio de la Inquisición como aquel tribunal omnipotente y omnímodo que legislaba y controlaba todo el quehacer cultural y literario de la sociedad, en un combate constante contra la herejía y, particularmente entrado el siglo XVI, contra el cisma y la literatura protestantes. No se suele considerar con mucha frecuencia ciertas peculiaridades como el hecho de que los propios inquisidores llegaban a sentirse culpables de su conducta contra las autoridades y que, para remediar su falta de celo, se oponían tenazmente contra los enemigos del soberano[2].

La situación política de la monarquía hispana durante este periodo tiene una trascendencia directa en el contenido del *Índice de los libros prohibidos por la Inquisición*, cobrando sus matices propios en el Reino de la Nueva España. Es necesario considerar qué ocurrió en la península ibérica en cuestión de la censura de libros y de la libertad de expresión y si dicho tribunal ejercía desde un inicio todo ese poder que se le ad-

[1] Este trabajo ha sido posible gracias al contrato predoctoral de Formación del Personal Investigador (FPI) de la Universidad Autónoma de Madrid (convocatoria 2015) y ha sido realizado dentro del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE).

[2] Medina Zavala, 1905, p. 430.

judica con vigor —tanto en la vida cotidiana como en la investigación histórica—.

Es menester de esta breve exposición, poner al alcance de un público no especializado un panorama general sobre el tema y, al mismo tiempo, discutir con el sector académico sobre la orientación que se ha seguido en la historiografía al respecto. Para ello, primero se expondrá cómo funcionaba la legislación libresca desde la península, intentando resaltar sus lazos intrínsecos con el ámbito novohispano (tanto en lo civil como en lo doctrinario). Con esta base, se pondrá en tela de juicio varios prejuicios con los que se ha partido en el análisis histórico convencional, señalando los matices pertinentes sobre el tema de las influencias culturales que posibilitaron el proceso de independencia y el surgimiento de la nación mexicana; para sugerir una búsqueda de una tradición propia.

1. Antecedentes: la legislación sobre los libros en España

Un rasgo en común en torno al inicio de la Inquisición española siempre se concentra en la actividad de los Reyes Católicos. Para no hacer todavía más amplio el abanico que se pretende mostrar en estas líneas, se ha optado por asentir en ese punto de partida[3], pero teniendo en cuenta un factor determinante: la actividad inquisitorial fue, en el siglo XV, una expresión de la voluntad popular y, por lo tanto, no iba inclinada hacia un alto fin religioso. Más bien, en la estructura política durante el tiempo de los Reyes Católicos, varios judeoconversos ocupaban los cargos administrativos y de servicio real. En una sociedad que se había dividido entre cristianos viejos y nuevos, estos últimos querían eliminar a una élite que no había participado a la conformación de la monarquía.

La reina Isabel de Castilla compartía la espiritualidad de los judeoconversos y este amplio sector aceptó el establecimiento del tribunal inquisitorial ante la presión de los cristianos viejos[4]. De este modo, se formó una monarquía sólida con base en la expansión castellana unificadora, se expulsó a los judíos, se conquistó Granada y se establecieron

[3] Se podría remontar incluso a los orígenes medievales de la Inquisición y el papel de la orden dominica en su aplicación. Sin embargo, consideramos oportuno enfocarnos a partir del reinado de Isabel y Fernando. Para un desarrollo bien logrado sobre el nacimiento de la inquisición —castellana y aragonesa— en la Edad Media, se recomienda ver el artículo de Martínez Millán, 1980.

[4] Martínez Millán, 2007, p. 52.

los primeros asientos en América después de las expediciones de Colón. En buena medida, el vínculo más fuerte entre la diversidad de territorios que se fueron sumando a la Corona resulta ser la religión católica. El cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, inquisidor general y confesor de la reina Isabel, impulsó en un principio la publicación de obras devotas y de la Biblia en traducción a lengua romance y para el caso de las Indias Occidentales, delegó a sus obispos facultades inquisitoriales para evitar que los católicos de Europa pusieran un mal ejemplo a los americanos en materia de fe y doctrina.

Es preciso explicar la estructura inquisitorial, antes de describir su funcionamiento. En primer lugar, la Inquisición era un órgano pontificio, ligado a la autoridad del Papa. Sus organismos ejecutivos en los reinos de la cristiandad eran los tribunales. La Corte de la monarquía hispánica se organizó mediante consejos, en un sistema llamado *polisinodial* que justamente expresa la idea contraria al mito de la centralización absoluta que ha pervivido en varios textos sobre la materia. Dentro de la jurisdicción del Consejo de Castilla, se encontraba el Consejo de la Inquisición, el cual tuvo como órganos ejecutivos a los tribunales de provincia. Originalmente, no debía funcionar como un consejo propiamente, pero la política particular emprendida por los Austrias «mayores» configuró su funcionamiento como tal, es decir, a favor de los intereses monárquicos.

El tribunal de la Nueva España dependía, por consiguiente, de este Consejo de Inquisición y, de hecho, fue creado a instancias del inquisidor general y cardenal Diego de Espinosa en el siglo XVI, quien reformó dicho consejo posteriormente. Aunque la Inquisición tenía una jurisdicción apostólica como se ha dicho, fue el rey Felipe II quien formalizó la costumbre de nombrar a sus consejeros sin ser aceptados previamente por la Santa Sede. La Inquisición tenía, en suma, dos órganos con jurisdicción distinta: el inquisidor general y el Consejo de Inquisición (que terminó funcionando con todas las facultades de un consejo real). Cuando ambos se reunían, se llamaba la Suprema y no en otra ocasión. El inquisidor general poseía una jurisdicción independiente, provenida del papado, y por el otro lado, mostraba una lealtad especial al rey quien lo había nombrado. La actividad censora hacia los libros fue una diferenciación propia de la monarquía hispana, así como una extensión del ejercicio inquisitorial sobre la cultura impresa. El Consejo nombraba a

calificadores, que eran teólogos en su mayoría, para analizar los probables casos de heterodoxia[5].

A pesar de la división del cristianismo promulgada en la Dieta de Worms de 1520, los cortesanos castellanos llevaron a la península ibérica los libros y las ideas que habían conocido en sus viajes a los Países Bajos. Es curioso notar que la recepción de su contenido fue hecha, hasta cierto punto, con beneplácito y que la publicación del decreto papal de 1521, donde se prohibía la lectura de las obras de Lutero, no proviniera de los políticos de la corte, sino más bien del que alarmó al pontífice sobre la distribución de dichos libros por parte de los enemigos del Santo Oficio. Como reacción inmediata, el Papado exigió a los inquisidores que aplicasen más rigor en su tarea e, incluso, otorgó a los obispos una jurisdicción especial en esta materia.

Sin embargo, a pesar del control ejercido desde las mismas librerías, el número de obras circulantes fue tal que se formó toda una red de distribución en la península, desde Barcelona hasta Galicia, pasando por la Universidad de Alcalá. Allí, como en Salamanca, se formó una comisión encargada de recoger los libros prohibidos y vigilar constantemente a los libreros, a las imprentas, a los centros de educación y a las colecciones particulares. En un principio, no se explicitaba el nombre de Lutero, pero con el paso del tiempo —y con el aumento del número de libros circulantes— ya se hablará de él como un peligro. Es preciso señalar que no se trataba tanto de una preocupación por el protestantismo, sino por la influencia que pudiera llegar a tener en la monarquía hispánica[6]. Este dato permite entender cómo la Inquisición española tuvo su origen desde el siglo XV como un fuerte elemento de cohesión interna, como un cimiento fundamental de su estructura política y social.

Henry Kamen señala que en la primera mitad del siglo XVI, «Hay un solo decreto contra libros heréticos (el del año 1525), y nada más durante un cuarto de siglo»[7] y apunta que la censura efectiva comenzará hasta mediados de siglo. Sin embargo, entraron varios libros luteranos a España y el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición difícilmente tomó medidas de represión contra ellos; porque, como decía Carranza:

[5] Martínez Millán, 2007, pp. 150-160 y 284-285.
[6] Dedieu, 1984, pp. 231-235.
[7] Kamen,1998, p.111.

«en ese tiempo no había necesidad de sospechar de nadie»[8]. Asimismo, aun a pesar de un decreto que ubica entre 1558 y 1559 sobre la censura de libros, su aplicación se reducía a Castilla y ni los inquisidores ni el propio gobierno de Madrid «pudieron cortar la entrada de libros desde fuera»[9].

Además, la publicación de obras no sólo se hacía desde la península, sino también desde otros territorios; permitiendo, a su vez, la importación de libros[10]. ¿Entonces qué papel jugaba el *Index* de la Inquisición? Kamen sostiene que «El hecho es, que probablemente el 90% del contenido de los Índices de la época moderna representa obras que nunca habían entrado en España, que nunca entrarían en España, y que con toda seguridad la gran mayoría de los españoles no habían leído ni leerían»[11], dado que los que tenían acceso a solicitar libros lo hacían, en su mayoría, sobre obras religiosas y que, los pocos que deseaban consultar obras de la lista de los Índices, las conseguían en otros países gracias a la comunicación y al comercio que había entre España, Francia e Italia.

Para este punto, es necesario recordar la distinción entre la Inquisición Romana y la Inquisición hispana. La primera fue consecuencia del Concilio de Trento, ante el cual la monarquía hispana mostró una resistencia que se extendió hasta el año de 1583 —casi veinte años después del Concilio—, cuando publicó su propio índice. El contexto de esta confesionalización —proceso de defender la ortodoxia ideológica y religiosa— emprendida por Felipe II, se basó en la firme intención de centralizar la monarquía a través de la suplantación de los grupos de poder. El tribunal de la Nueva España, fundado en 1571, respondió a este esfuerzo para crear una jurisdicción que garantizare la estabilidad de los principios jurídicos y políticos[12].

De cualquier forma, por si no fuera suficiente, los tribunales tanto americanos como peninsulares, dependientes del Consejo de Inquisición, se guiaron por el *Catálogo de libros prohibidos* realizado por este último en 1559, mismo año cuando apareció el de Roma. No

[8] Kamen, 1998, p.111. Hace referencia al caso del arzobispo Bartolomé Carranza, quien después de ser un impulsor de las actividades inquisitoriales, sufrió él mismo un proceso.

[9] Kamen, 1998, p.112.

[10] Kamen, 1998, p.113.

[11] Kamen, 1998, p.114.

[12] Martínez Millán, 1995, pp. 106-121.

había un divorcio entre ambos índices. De hecho, primero se agregaba el Catálogo Romano, luego los del apéndice del catálogo de Bruselas, dividido por letras y clases, luego los catálogos de España, Lovaina y París. Mientras que el romano trataba de mantener únicamente las reglas tridentinas, más formalizadas y estables, las disposiciones inquisitoriales de la monarquía hispánica trataban de solucionar problemas concretos y determinados, aunque debía haber una confluencia entre ambos[13]. Cabe agregar que los edictos que proclamaban la prohibición eran distintos del Índice. Así que mientras se publicaba dicho catálogo, el edicto ya prohibía la circulación de la obra.

Lo cierto es que se fue creando un estereotipo luterano sobre el cual recaían las pesquisas inquisitoriales. Empero, sus sentencias no incluían condena a muerte ni alguna especie de ejecución; excepto multas pecunarias y no se recoge en la historiografía más que un caso de muerte acaecido en las costas vascas, recaído en un inglés que no quiso pagar una multa por llevar algún libro prohibido. El fenómeno luterano se fue diluyendo hacia finales del siglo XVI y, de hecho, no hubo una conversión de súbditos hispanos al protestantismo. Estas doctrinas fueron ignoradas por la mayor parte de la población, cuyas autoridades no distinguían en particular a las sectas protestantes con gran cuidado, sino la clasificación atendía a un uso más interno. Con el fin de llevar a cabo relaciones comerciales, la Inquisición llegó a tolerar la presencia de los mercaderes hanseáticos —siempre y cuando no entraran a los templos—[14].

Había una preocupación mayor por las importaciones que por los objetos que salían hacia América desde Sevilla. Se procuraba que los libreros tuvieran una lista de las obras custodiadas por el tribunal y se les pedía que apuntaran el nombre de los compradores. Como toda relación clientelar o personal —más que institucional en el sentido moderno—, la vigilancia inquisitorial mostraba fallos notables, como permitir la circulación de varias obras de contenido erótico o cómico; aun cuando, por el otro lado, mostraba un esfuerzo indómito tal, que llegaba a enlistar títulos en alemán (lengua casi desconocida en la península)[15].

La situación en el siglo XVII será diferente al siglo pasado, ya que la doctrina de la Inquisición buscará combatir la herejía con mayor fuerza, tal como se puede apreciar en la referencia que hace José Pardo Tomás al

[13] Pinto Crespo, 1977, pp. 218 y 229.
[14] Dedieu, 1984, pp. 250-253.
[15] Dedieu, 1984, pp. 259-261.

texto del inquisidor General Bernardo Sandoval y Rojas, en el prólogo al índice de libros prohibidos y expurgados publicado en 1612 bajo su cargo: «Por ningún medio se comunica y delata [la herejía] como por el de los libros, que, siendo maestros mudos, continuamente hablan y enseñan a todas horas […] Deste tan eficaz y pernicioso medio se ha valido siempre el común adversario y enemigo de la verdad Católica»[16].

Se exigía una revisión y un examen previos a la permisión de todo libro para constatar que no se promoviera la herejía (sobre todo la protestante) y, por lo tanto, se prohibieron muchos libros de forma preventiva mientras no se revisaran. En ese mismo sentido, José Pardo Tomás explica cómo se fueron formando los índices de la Inquisición, cuyo contenido a prohibir versaba, fundamentalmente, sobre asuntos que pusieran en cuestión la doctrina de la Iglesia Católica; tales como las teorías científicas heliocéntricas o las supersticiones como por ejemplo algunos remedios medicinales.

La restricción de libros en los índices obedeció a varios criterios: a la autoridad de los teólogos, o bien, siguiendo «el criterio de utilidad». Ambas teorías provocarían una arbitrariedad considerable en el proceso de expurgación de libros debido a que no era posible que los encargados del tribunal leyeran todas las obras que se prohibían. Incluso, había obras presentes en los índices cuyos motivos de censura son inexplicables[17]. Cuando se habla de criterio, se hace referencia a los censores. En primer lugar, consideraban al autor. Todos los herejes estaban prohibidos. Luego se tomaban en cuenta aspectos formales, la consignación o la ausencia del nombre del autor, del impresor, del lugar de impresión

[16] Pardo Tomás, 2003, p.5. Hace referencia al *Index librorum prohibitorum et expurgatorum* de 1612. Este título sirve para aclarar la diferencia entre ambos conceptos: por un lado estaban los libros prohibidos en su totalidad y, por otra parte, había procesos de expurgación, donde se solía tachar o borrar solo algunos capítulos, páginas, párrafos, fragmentos e incluso palabras aisladas. Jean-Pierre Dedieu expone con detalle este proceso: «los ejemplares no vendidos de la obra son secuestrados y su difusión prohibida. A partir de ahí, hay tres posibilidades. O la decisión es favorable y, en ese caso, se levantan todas las medidas de precaución y la difusión del libro es libre. O la obra es condenada, en cuyo caso todos los ejemplares del libro son recogidos y quemados salvo uno, que permanece en depósito en el tribunal. O ciertos pasajes tan sólo son juzgados perniciosos. Los comisarios, en algunas ocasiones los propios calificadores, los «censuran» entonces. La venta de ejemplares corregidos es libre.» A saber, este trabajo de calificación estaba a cargo de una élite perteneciente en su mayoría al clero regular, el cual estaba en contacto directo con el sector letrado de la población (Dedieu, 1984, p. 256).

[17] Pardo Tomás, 2003, p. 12.

y del año. Había un clima siempre tenso contra los libros impresos en el exterior; aunque el Consejo de Inquisición recomendaba ver los libros antes de prohibirlos. Otro criterio subsecuente era la lengua. El latín era una lengua docta y la lengua romance era del vulgo. Había un mayor peligro en la difusión de ideas «insanas» a través de las lenguas modernas. Además debían buscar si las obras no tenían ya prohibiciones o que directamente tuvieran proposiciones condenables. Si pasaba estos criterios y había autores herejes citados, tenían la indicación de borrar sus nombres[18].

Sin pretender entrar en detalles, cabe decir que había una serie de factores comerciales alrededor de este mundo librero. Se nombró a un censor real en las universidades para que examinara las conclusiones de las tesis antes de que se mandasen a imprimir. Los rectores perdían su privilegio, pero el monarca podía consolidar sus regalías. Además, se tomaba en cuenta la utilidad o inutilidad de la obra, el estilo, el método o que tuviera un prólogo. Ya en el siglo xviii, con la creación de la Academia de la Historia, surgió el cargo de Cronista de Indias, quien estaba facultado para realizar las censuras y daba el visto bueno para dar licencia o no por parte del Consejo de Indias[19], el cual, regulaba las licencias de los libros en América.

2. La legislación sobre los libros en la Nueva España

Antes de que se fundara el tribunal, como se mencionó anteriormente, los obispos habían sido los encargados de conservar la fe y la moral en sus diócesis. En un principio, los frailes asumieron facultades episcopales y ellos estuvieron a cargo de las funciones inquisitoriales hasta que fray Juan de Zumárraga fue consagrado obispo en 1532 y en 1525 recibió el cargo de inquisidor apostólico hasta que fue destituido en 1543. No hay que confundir al tribunal del Santo Oficio de la Inquisición con el tribunal de la audiencia eclesiástica o el «ordinario». Aunque los indígenas quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial, estaban encargados a la audiencia eclesiástica en cuestiones morales. Curiosamente, no presentaron muchos casos de blasfemias, como sí lo hicieron de robos[20].

[18] Pinto Crespo, 1983, pp. 261-270.
[19] De los Reyes Gómez, 2000, pp. 645-650, 689.
[20] Greenleaf, 1995, pp. 20, 95-113.

Formalmente, se trata de un proceso amplio que comenzó desde 1571, tras la cédula del 25 de enero del año 1569 por mandato de Felipe II, y que se terminó definitivamente en 1819 después de las cortes gaditanas, la vuelta del absolutismo en España y el comienzo del trienio liberal. En un principio, las preocupaciones centrales trasatlánticas versaban sobre el peligro que representaban los piratas ingleses, como Drake, quienes eran acusados de luteranos. Ya hacia finales del siglo XVI, el peso recayó hacia los judaizantes portugueses[21]. Una vez consolidada la conquista de México y establecida la Inquisición en la naciente Nueva España, las luchas emprendidas por la Iglesia continuaron contra cualquier obra cuyo contenido se consideraba herético. Sin embargo, llama la atención cómo dicho proceso mostró intentos limitados durante sus inicios, tal como ocurrió en la península ibérica.

Al respecto Celia Vargas Martínez afirma que: «Durante el siglo XVI la inquisición fue una institución débil que no podía actuar igual que en Europa, poco a poco logró acrecentar su poder e intervenir en la mayoría de los asuntos religiosos»[22]. Es de notar en este argumento, empero, la preconcepción que Henry Kamen denuncia en su estudio ya citado que los historiadores se han hecho sobre el poder y la eficiencia de la Inquisición en Europa durante el siglo XVI. En lo que parece concordar la autora con él, radica en la cuestión al respecto del incremento paulatino en la capacidad de intervención de la Inquisición y, hay que resaltar al mismo tiempo, que ella subraye el mismo fenómeno acaecido en la Nueva España.

A pesar de la legislación emprendida para controlar y revisar las obras (incluso desde las mismas imprentas), los lectores lograban hacerse de obras prohibidas sin demasiadas complicaciones. Junto con los libros luteranos, Vargas Martínez menciona a las obras humanísticas, teniendo como un claro exponente de dicho movimiento a Erasmo de Rotterdam (asociado frecuentemente con el protestantismo por las autoridades eclesiásticas y, también despreciado en sentido inverso por el mundo evangélico). La autora describe los procedimientos que la Corona emprendió para evitar cualquier ataque contra la ortodoxia católica, como las revisiones que instaló en los puertos de la península o la orden a cada librero de tener una copia del catálogo de obras prohibidas para asegurarse de que no se introdujeran en las colonias. De esta forma,

[21] Soberanes Fernández, 1998, pp. 285-289.
[22] Vargas Martínez, 2006, p. 2.

se ubica a la Casa de Contratación de Sevilla con una función de «agencia aduanal» en este mismo sentido:

> A pesar de tales empeños el libro se introdujo sistemáticamente en América. Así, junto a la evangelización llegó la heterodoxia religiosa o científica. En la Nueva España penetraron Biblias protestantes, obras de autores luteranos, escritos de humanistas del Renacimiento, libros de historia clasificados como ortodoxos, libros de caballería, además de obras de medicina y cosmografía[23].

En la Nueva España se prohibió vender libros a los indios de acuerdo al Concilio Provincial Mexicano de 1555 y diez años más tarde el segundo Concilio Provincial Mexicano les extendería la prohibición a la tenencia de Biblias y sermonarios. Es necesario recordar, para tratar de entender estas medidas, dos hechos fundamentales, a saber: los debates sobre la racionalidad de los indígenas y la inseguridad de los religiosos sobre la conservación de sus creencias heréticas.

Destaca el *Manuale Qualificatorum Sanctae lnquisitionis* como el rector de la censura de los libros vigilada por la inquisición novohispana con el fin último de evitar la circulación de obras percibidas de carácter heterodoxo. Este manual proponía una serie de características que el calificador del Santo Oficio debía tener. Desde otro punto de vista, el Índice dio el catálogo de libros heréticos, de versiones no autorizadas de la Biblia, libros de ciencia, adivinaciones y magia; mientras que el *Manuale* contenía una lista de libros sujetos a expurgación o que debían ser quemados[24].

Además, la observancia del cumplimiento de dichos estatutos se llevaba a cabo a través de la inspección periódica (y muchas veces sorpresiva) de bibliotecas y de librerías. Sin embargo, «A pesar de la vigilancia y control ejercidos por las autoridades civiles y eclesiásticas, existía un intenso contrabando de libros, la técnica seguida era pasarlos en barricas de vino, toneles de fruta seca o en cajas de doble fondo»[25], puesto que se trataban de mercancías con un valor monetario bastante estimable y el número de comerciantes aumentó tras la demanda de libros. En la

[23] Vargas Martínez, 2006, p. 2.
[24] Fernández del Castillo, 1982, p. 12.
[25] Vargas Martínez, 2006, p. 3.

Ciudad de México, el Colegio de Carmelitas Descalzos dedicado a San Ángel contaba con una biblioteca de doce mil volúmenes[26].

A pesar del control establecido igualmente en San Juan de Ulúa en el puerto de Veracruz y de la confiscación de un amplio número de libros, parece ser que la Inquisición novohispana no logró frenar el tránsito de estas obras; dado el gran número que lograba colarse a este territorio y cuyo testimonio aún hoy permanece en varias colecciones particulares. En cada puerto y ciudad de la monarquía hispánica, se habían establecido puertos para recoger y censurar obras. Al llegar, se examinaban y se preguntaba si se habían introducido para rezar o para leer como pasatiempo, en qué idioma estaban, si estaban registrados, quién los enviaba y para quién[27]. Cuando se establecieron las librerías en los colegios y seminarios si eran encontradas obras de la lista del índice de la inquisición, «se les colocaba en estantes separados, enrejados y con la indicación "son de los prohibidos". A este grupo de libros y estantería se le llamaba "el infierno". Sólo podían ser consultados por el Prior o el Rector del colegio, o por aquellos usuarios que lograban un permiso especial»[28].

El proceso de calificación era distinto al de la visita o revisión. El primero solo podían hacerlo agentes autorizados por los inquisidores de distrito. En la aduana de Sevilla se pagaban los derechos y los registros de los libros, pero no podían salir hasta que obtuvieran un pase y un sello del Santo Oficio. Cuando llegaban al destino, se entregaba la hoja de registro a los ministros encargados. Los calificadores verificaban y declaraban que los libros no eran prohibidos o que estaban permitidos y con ello terminaba su labor, dando paso a los visitadores de los navíos para las inspecciones respectivas[29].

El siglo XVII, según María Elisa Martínez de Vega, «fue un siglo de crisis del poder virreinal y prolífico en conflictos sociales, sobre todo entre 1620 y 1664»[30]. Al mismo tiempo, se trata de una época de transformaciones económicas con algunos puntos de crisis en el orden de la producción. Uno de ellos es debido a la limitación que se tenía dentro del comercio entre la península y la Nueva España gracias a la existencia de un solo puerto que era el de Sevilla (posteriormente se abriría tam-

[26] Leonard, 1974, p. 237.
[27] Rueda, 2005, p. 68.
[28] Vargas Martínez, 2006, p. 3.
[29] Rueda, 2005, pp.73-77.
[30] Martínez de Vega, 1994, p. 92.

bién el de Cádiz); ocasionando así una restricción al desarrollo del país y dando paso, en cambio, a «la entrada masiva de mercancías ilegales»[31].

Sin embargo, son notables las redes comerciales de libros que se establecieron desde el puerto sevillano, a través de sus libreros, destacando principalmente el caso de Antonio de Toro; el cual llegó a poner en circulación más de 19.000 ejemplares en el Atlántico tan solo durante la primera mitad del siglo XVII. Él mismo envió a la librería de Diego López más de 1.600 ejemplares en siete envíos a la Puebla de los Ángeles. Dentro de los títulos más numerosos destacan 138 ejemplares de la primera parte de *Don Quijote*, 112 de *Triplici Virtute* de Francisco Suárez, 72 de la *Vida de Marco Bruto* de Quevedo y 52 de la *Historia de España* por el jesuita Juan de Mariana[32]. También se debe mencionar los 100 ejemplares de la edición de las *Comedias* de Lope de Vega, 75 de los *Dictámenes* del padre Nieremberg, 49 de las *Novelas* de Cervantes y 12 del *Persiles y Segismunda*[33].

Para ilustrar lo acontecido durante el siglo XVII, es posible apoyarse en un ejemplo particular de los escenarios en los que se restringían varias obras: el teatro. Sara Poot-Herrera recorre la historia de las representaciones dramáticas desde la fundación de la Nueva España y halla, para la segunda mitad del siglo XVII, prohibiciones de todo tipo de representación teatral dentro de los templos de culto; lo que la lleva a sugerir por consiguiente que dicha actividad era normal y que se encontraba en plena actividad, aun cuando el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición era un organismo tanto de restricción como de «censura y gestión de procesos de denuncia, calificación, parecer, prohibición y requisición de documentos»[34]. Si bien estas actividades poseían un sentido más doctrinal en algunos casos, en otros obedecían a las motivaciones personales de algunos prelados y hombres de letras; notándose una nula o escasa intervención de los tribunales inquisitoriales.

Lo cierto es que la actividad inquisitorial trataba de encontrar una forma de ser más efectiva; aún con más ímpetu que el siglo pasado. Hay que señalar que en un principio la forma de relajamiento en la observancia de las leyes censoras no se debía tanto a una ingenuidad o una impotencia rotunda de las autoridades, sino a una filosofía de respetar

[31] Martínez de Vega, 1994, p. 105.
[32] Rueda, 2012, pp. 12, 60-61.
[33] Rueda, 2007, p. 74.
[34] Poot-Herrera, 2002, p. 254.

los derechos de los vencidos, mientras no se contradijera a los intereses reales[35]. Posteriormente, el desempeño *policiaco* que intentaba aplicar el tribunal en estas circunstancias tomaba a su vez tintes de orden más judicial que apologético. Si bien ya se ha hablado de la imposibilidad en el dominio de todas las temáticas y discursos manejados en los libros que eran condenados a quemarse o a alejarse del acceso público, también hay que dejar claro que el mismo proceso de censura dio pie a la permanencia de material que hoy permite rehacer una lectura no sólo gramática, sino contextual del tema:

> Una de las virtudes de las fuentes inquisitoriales es que, a través de los testimonios, denuncias, audiencias, calificaciones, etc., es posible recuperar, de manera siempre mediada y limitada, no sólo algunos aspectos materiales del proceso de transmisión del conocimiento (libros, manuscritos, cartas), sino también algunos de los aspectos inmateriales como el lenguaje, el estatus social, el prestigio o el principio de autoridad[36].

Los libros eran regulados, censurados y controlados al mismo tiempo que las ideas. Precisamente, la censura contemplaba a priori todos los aspectos ideológicos que ponían en peligro a la fe. Cada inquisidor tenía sus características propias y determinaba, hasta cierto punto, el rigor aplicado. El caso del arzobispo Montúfar en la ciudad de México es bastante interesante porque mostró un cuidado tan puntual que muchas de sus censuras fueron canceladas por el Consejo de Inquisición. Varios autores estaban sometidos a investigaciones particulares y las autoridades inquisitoriales solían vigilar los hábitos de lectura de las personas acusadas de herejía. Muchos escritores que buscaban tener éxito editorial en México, vieron sus esfuerzos truncados tras la censura de sus obras[37]. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las gestiones comerciales llegaron a ser tan abundantes hasta consolidar la formación de un mercado libresco, del cual no es posible conocer su magnitud con totalidad debido a que se desconoce cuántas personas sabían leer[38].

A pesar de dichos esfuerzos improductivos en la imprenta, para lo que respecta a la viabilidad de introducir libros al puerto de Veracruz, se observa que allí los marineros eran quienes recibían más preguntas

[35] Stroetzer, 1982, p. 15.
[36] Ávalos Flores, 2007, p. 32.
[37] Nesvig, 2009, pp. 118-119.
[38] Jiménez, 2007, p. 19.

sobre su mercancías —más allá del protocolo respectivo de revisión—, pero ellos rara vez llevaban libros[39]. Los mercaderes de la Nueva España encontraron varios caminos para que la circulación de los libros fuera más libre. Entre otras cosas, cambiaban el nombre de los autores como una edición hecha por Juan Luis Vives donde copiaba textos de Erasmo. Simplemente en el registro aparecía como «Luis Biva»[40].

Sobre el siglo XVIII es interesante mencionar que se trata de la época en la que se comienzan a entretejer con más solidez los cimientos de una «conciencia nacional»[41]. El siglo XVIII es el siglo de Rousseau y de *El Contrato Social*, obra que tendría una gran influencia en la literatura latinoamericana y que también entraría dentro del Índice debido a su crítica y contenidos políticos. El proceso natural consecutivo, según Rovira, será que se siembre un precursor para el movimiento de independencia. Pero hay que estudiarlo así: como un precursor, un factor influyente, una pieza más entre la inmensidad de circunstancias que confluyeron durante dicho levantamiento.

Había una *Pragmática* desde el 7 de septiembre de 1558 que exigía una licencia real para poder imprimir (preventiva) y otra además que prohibía la venta de libros extranjeros sin que fueran previamente examinados (represora), obedeciendo una preocupación por controlar y centralizar las licencias y privilegios de impresión[42]. A pesar de estas prerrogativas, se podía pedir una licencia para leer libros prohibidos, siempre que se justificara su motivo. Estas licencias especiales aumentaron en el siglo XVIII e incluso se extendían a miembros de la alta jerarquía social[43]. El propio obispo de la Puebla de los Ángeles, Manuel Ignacio Campillo, quien escribiera manifiestos contra Hidalgo, tenía en su colección particular obras de Rousseau y de Voltaire.

Esto no resulta una situación aislada, sino que obedece a la ampliación del criterio en los edictos de los textos prohibidos: se añadieron obras políticas a la lista. Los libros se enumeraban y se dividían: prohi-

[39] Nesvig, 2011, p. 116.

[40] Leonard, 1949, p. 20.

[41] Rovira, 1997, p. 149. Más que pensar en una propiedad decimonónica que justifica el Estado-nación actual, es menester leer el concepto de nación desde su raíz y entender esta conciencia como una identificación —si se quiere, colectiva— con el territorio en el que se ha nacido.

[42] Rueda, 2012, p. 13.

[43] Bouza Álvarez, 2012, pp. 36-38. Aquí se puede consultar una tipología de las licencias y de sus responsables.

bidos *in totum*, aunque tuvieran licencia en su impresion; *in totum* sin licencia, los mandados a recoger por ser sospechosos, los que estaban en examen y los que estaban mandados a expurgar. La condena era la excomunión de sentencia dada y el pago de 200 ducados. Dicha excomunión solo podía ser levantada por el inquisidor general.

Para el siglo XVIII, se cuentan en los índices y edictos desde 1790 a 1809, 473 títulos *in totum* y 55 mandados a expurgar. De esos 473, 254 estaban en francés (54%), 163 en español (34%), 28 en italiano (6%), 19 en latín (4%), 5 en inglés (1%) y 4 más en otras. El contenido de obras políticas incluía, por supuesto, aquéllas cuyas ideas pusieran en duda los valores de la monarquía. El manifiesto de Miguel Hidalgo del 26 de enero de 1811, junto con cuatro proclamas insurgentes, entraron en la censura inquisitorial. Igualmente, se condenaron 77 de 100 obras en el siglo XIX que apoyaron abiertamente a Cádiz, las ideas de soberanía nacional y de la división de poderes, por fracturar a la monarquía[44].

Así como se ha hecho mención de libros científicos o políticos, también cabe hablar de toda la paraliteratura, que incluía una variedad literaria donde había sonetos, décimas, romances, etc. Dentro de la confluencia heterodoxa, hubo además varios poemas y textos en prosa que nunca llegaron a imprimirse y que constituyen una rica gama de la literatura «amordazada» del virreinato. Los que llegaban a ser difundidos en la sociedad, generaban una reflexión en los lectores y muchas veces se retroalimentaban o, al menos se contribuía a su difusión[45]. Se trataba de un reflejo social sobre un desacatamiento frente a las autoridades eclesiásticas y civiles. La misma sociedad reflejaba, a través de su cultura popular, una visión distinta de la realidad. No es de extrañar que esta «paraliteratura» también fuera perseguida por el tribunal[46].

[44] Gómez Álvarez y Tovar de Teresa, 2009, pp. 19-127.

[45] Peña, 2000, p. 89.

[46] Baudot y Méndez, 1997, p. 18. Allí sintetizan con precisión estas denuncias: «Primero, una o varias denuncias por parte de un vecino, de un testigo presencial o de un miembro del clero, etc. O bien, una autodenuncia ya fuera por temor, ya fuera sincera, ya de un "arrepentido", desencadenaban el expediente. El Tribunal consignaba los hechos y los términos del delito y procedía a exhaustivas audiencias de todos los testigos posibles, a la par que confiscaba y transcribía textos, censuraba gestualidades y músicas, describía conductas y actitudes reprehensibles. Seguía después una serie de documentos, por lo general precisa y cuidaba, que consignaba (en nuestro caso y para nosotros fijó e inmovilizó) textos y géneros literarios. Desde luego, después de la audición de los declarantes, de confrontar al acusado o reo con sus testimonios y de las

3. Las reformas borbónicas y la legislación despótica

Lo que cambiaría completamente la dinámica que se ha esbozado, durante los tres siglos del virreinato, es la Real Cédula de Carlos III de 1768. En ella, el monarca español delimitó los privilegios del tribunal del Santo Oficio en cuanto a su intervención en la imprenta, así como en la censura de libros. Jesús Caña Murillo propone que dicha cédula «viene a defender la superioridad del poder civil sobre el papel eclesiástico en materias no religiosas que afectan al gobierno de la nación»[47], ubicándose así en una especie de regalismo puro (característico en los Borbones, en mayor grado, que el de la dinastía de los Austrias).

Dentro de la Real Cédula de 1768, Carlos III ordena que el Tribunal del Santo Oficio lea a los autores «Católicos» y que los considere primero por sus «letras y fama» antes de prohibirlos. A su vez, indica el límite de la capacidad del Tribunal para prohibir y censurar obras, enfatizando que se le haga llegar noticia de toda acción emprendida: que sólo se supediten a atender asuntos que sean erróneos o supersticiosos contra la doctrina católica y cualquier opinión que pervierta la moral cristiana[48]. Aunque el Consejo de Inquisición fuera todavía un sector poderoso, económicamente, dentro de la corte castellana; no lo será así en materia religiosa. En este ámbito, el despotismo borbónico se caracterizó principalmente por un control férreo a las estructuras eclesiásticas y a los tribunales relacionados con la justicia en general.

Predomina cada vez más, en sentido inverso, una actitud contestataria que transgredía el orden social despótico, reafirmando una cierta identidad. La Inquisición censuró las protestas que aludían a la invasión de Napoleón en España, que hablaran sobre Francia o Inglaterra, destacando un «Credo de la República Francesa» que reclamaba por el sistema democrático en forma de oración religiosa. No le preocupaba la Revolución francesa en sí, sino las expresiones de las personas; insis-

deliberadas consideraciones sobre el material literario capturado, el Tribunal dictaminaba el parecer de su actitud represiva, de su condena, y muchas veces intentaba justificar con toda clase de razones morales, sociales o teológicas la sentencia determinada. Por último, concluían con las penas impuestas y las prohibiciones dictadas con todo lujo de detalles, muchas veces utilísimos para entender bien todo el impacto, toda la repercusión del texto impugnado».

[47] Caña Murillo, 2004, p. 8.

[48] Caña Murillo, 2004, p.10.

tencia que terminó en su liquidación expresada a través de la ruptura con la Corona[49].

Por otro lado, desde el ángulo de la educación, los colegios jesuitas fungieron de un modo especial —y sobre todo, no coercitivo, sino recreativo— en el pensamiento y la formación de los niños y adolescentes, sin poner en duda las cuestiones de la fe. A pesar del control ejercido desde la península, en América hubo una propia asimilación de las reglas y una generación de normas distintas, modificando los fines perseguidos por los estatutos oficiales. Al mismo tiempo, las restricciones que tuvieron los indígenas para acceder a la cultura escrita, los fue alejando cada vez más de esa convivencia literaria, creando una distancia clara entre el mundo rural y el mundo urbano. La confesionalización no perjudicó los nexos lúdicos de la sociedad con la cultura, que precisamente conectaba ambos continentes. Había un fomento mayor de la religiosidad, conforme se llegaba a la vejez y esto se reflejaba en el tipo de hábitos literarios y prácticas devotas que se realizaban[50].

Antes de proceder a los comentarios finales, se considera oportuno efectuar una aportación al tema de la educación de la juventud, relacionado con la expulsión de los jesuitas y los libros. Para la Ciudad de Puebla de los Ángeles, el marqués de Croix, virrey de la Nueva España, ordenó la expatriación de los bienes de los jesuitas, incluyendo sus cinco colegios que tenían en la ciudad. En los autos donde se trató la división del Colegio de San Francisco Xavier (dedicado a la formación de naturales[51]), se acordó que los Bethlemitas quedaran a cargo de la Escuela de primeras letras y que los libros del Colegio

> examinados que sean y separados los perniciosos se conduzcan a la Biblioteca Pública de los Colegios de Estudios Generales de San Pedro y San Juan de esta ciudad de Puebla y que para dicho Examen se pase por el Sr. Presidente de esta Junta un oficio à el Excelentísimo Señor Gobernador de Veracruz â fin de mando franquear la Biblioteca à los comisionados que nombrare el Ilustrísimo Señor Diocesano à quien se suplicó lo tomase a su cuidado y dicho Sr. Ilustrísimo manifestando el deseo de contribuir à este fin se sirvió Expresar que desde luego comisionaría sujetos literarios que lo desempeñasen[52].

[49] Méndez, 2001, pp. 65-80.

[50] Gonzalbo Aizpuru, 2010, pp. 47-50.

[51] De Villa Sánchez, *Puebla Sagrada y Profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746*, p. 24.

[52] Medina Zavala, 1905, p. 478.

Al tratarse de una institución destinada a la formación de la juventud en virtudes y letras, se quería evitar la doctrina «menos sana» que pudiera alterar su conducta y alejarla de las verdades, tanto de fe, como de ética. Precisamente, la orden de los bethlemitas desde que fundó su hospital en Puebla en el siglo XVII, se ocupaba de la enseñanza de las primeras letras; las cuales, aunque quizá no representaran algún peligro, precisamente obedecían al amplio proyecto educativo de las reformas borbónicas.

4. Conclusión

Después de esta breve y sencilla presentación de lo que aconteció con el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en cuestión de la censura y prohibición de libros, así como su relación con las legislaciones reales; se puede afirmar que los procesos descritos para defender a la fe católica contra cualquier ataque herético hacia su doctrina también tuvieron, junto con su carácter canónico, un tono marcadamente simbólico. Si el protestantismo estaba en boga y amenazaba no sólo los ritos sino la estructura total eclesiástica, el acto de impedir por vía de un edicto la lectura de uno de sus libros conlleva, más allá de la búsqueda de efectividad, una reafirmación de la ortodoxia cristiana.

Asimismo, la lealtad a la figura y a las ordenanzas de su majestad era caso de mucho cuidado por parte de la jerarquía eclesiástica, siendo la Inquisición un instrumento de control ideológico tanto social como político. Se trataba, como afirma María Águeda Méndez, de «asegurar el orden»[53]. Por ello se entiende la existencia de los índices expurgatorios como un mecanismo para conservar la esencia del catolicismo como el elemento de cohesión de una sociedad tan compleja como la novohispana.

A pesar de todo la Real Cédula de Carlos III de 1768 solo limitó el accionar del contrabando y las lecturas «insanas», mas no los detuvo radicalmente. Incluso, este proceso de redes comerciales de libros tuvo un gran impacto en los procesos de emancipación, donde las autoridades de la monarquía trataron a través del tribunal de sostener el control de sus virreinatos; los cuales, no obstante, recibieron una influencia importante no sólo en materia religiosa, sino política[54].

[53] Águeda Méndez, 1991, p. 65.
[54] Medina Zavala, 1905, p. 478.

La Inquisición también persiguió a la literatura popular, la cual expresada a través de la sátira y la burla, puso de manifiesto un cambio de ideología —ya evidente en el siglo XVIII—. Mientras que el despotismo ilustrado intentó imponer la política sobre el sustrato religioso y acentuar una separación entre el mundo y la Iglesia, abundaron los versos y comedias contra el dominio español; denotando así una cierta conciencia de autonomía, con una clara semilla de anhelos separatistas: desde los sectores inferiores en la jerarquía de los estamentos sociales. Además de la posible influencia de Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Pope, Milton, Fenelon; hay que agregar las raíces escolásticas y las innovaciones dentro del clero (Feijoo), como posibles catalizadores de un pensamiento novohispano en transformación[55].

De hecho, llama la atención poner en tela de juicio las interpretaciones que se tienen sobre los datos más concretos y objetivos. La lectura habitual ha sido, con mayor o menor matiz, la siguiente:

> en una sociedad con un fuerte proceso de confesionalización que mantenía el orden mediante la represión civil y religiosa, hubo un vacío o un espacio por donde se filtraban ideas nuevas y frescas, sumando más de 400 libros prohibidos en el siglo XVIII en la Nueva España. La mitad eran de origen francés y, especialmente, de los ideólogos de la revolución francesa que se basaba en los valores de la libertad y proponían un régimen político *nunca antes pensado* en la monarquía hispánica.

Este tipo de observaciones, con sus respectivos acentos, prevalece en gran parte de la historiografía mexicana y en el fondo no hace otra cosa que reflejar la ignorancia del propio pensamiento gestado en ambos continentes, donde se presenta una fuerte idea de tradición que precede por mucho a Rousseau, a Voltaire y a Diderot. En primer lugar, no se toma mucho a consideración la teoría sobre la potestad civil y la soberanía popular gestada en la tradición escolástica no imperial, cuyas luces tuvieron un rebrote en la Escuela de Salamanca a mediados del siglo XVI, donde destacaron Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz; quienes influirían al jesuita Francisco Suárez, autor de la tesis sobre la potestad indirecta[56].

[55] González Casanova, 1958, pp. 85-143.
[56] Velasco Gómez, 2009.

En segundo lugar, el autor que tuvo más ediciones en América es de procedencia hispana: el padre Benito Feijoo, cuyas ediciones y reimpresiones suman 420,000 ejemplares[57]. Finalmente, destaca el «nacionalismo criollo» proyectado por los jesuitas del siglo XVIII antes y después de su expulsión; quienes tenían bajo su cargo la administración de un gran número de colegios. Si se mira la lista de libros prohibidos que han recopilado Cristina Gómez Álvarez y Guillermo Tovar de Teresa, resulta que no se encuentran los nombres de estos autores ni de sus obras en dichos catálogos.

Aunque no se puede negar la presencia de los filósofos franceses, tampoco se puede absolutizar este factor como el causante de las gestas independentistas. En todo caso, vendrían a ser un catalizador de una tradición, ya asentada, sobre el origen del poder político en la soberanía popular. Tanto Hidalgo como Morelos recibieron una educación basada en los métodos de Clavijero, en la tradición de Francisco Suárez y la escuela de Salamanca. El propio Aldama recibió una formación filosófica de los jesuitas y de los dominicos[58]. Queda una brecha para investigar sobre los libros no prohibidos, quizá censurados y corregidos pero no necesariamente, que pudieron tener un influjo mayor que las obras retiradas, en las transformaciones sociales de los territorios americanos.

Bibliografía

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Archivo Municipal de Puebla, Serie *Actas de Cabildo*, 27 de marzo 1771, fols. 245r-249r.

Ávalos Flores, Ana Cecilia, «Cosmografía y astrología en Manila: una red intelectual en el mundo colonial ibérico», *Memoria y sociedad*, 17, 2009, pp. 27-40.

Baudot, Georges y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos: la palabra condenada en el México de los virreyes: antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*, México, Siglo Veintiuno, 1997.

Bouza Álvarez, Fernando, *«Dásele licencia y privilegio». Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2012.

Caña Murillo, Jesús, «Inquisición y censura de libros en la España de Carlos III, la Real Cédula de junio de 1768», *Anuario de Estudios Filológicos*, 27, 2004, pp. 5-11.

[57] Stroetzer, 1982, p. 118.
[58] Stroetzer, 1982, pp. 331-332.

De los Reyes Gómez, Fermín, *El libro en España y América. Legislación y Censura (Siglos XV-XVIII)*, Madrid, Arco/Libros, 2000.

De Villa Sánchez, Juan, *Puebla Sagrada y Profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746*, Puebla, Impreso en la Casa del Ciudadano José María Campos, calle de la Carnicería, número 18, 1835.

Dedieu, Jean-Pierre, «El modelo religioso: rechazo de la reforma y el control del pensamiento», en *Inquisición española: poder político y control social*, ed. Bartolomé Bennassar, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 231-269.

Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Flores, Enrique y Mariana Masera (ed.), *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Madrid, CSIC/UNAM, 2010.

Gómez Álvarez, Cristina y Guillermo Tovar de Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*, Madrid, Trama, 2009.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, El Colegio de México, 1958.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, «Leer de la infancia a la vejez. El buen orden de las lecturas en la Colonia», en *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, ed. Idalia García Aguilar y Pedro Rueda Ramírez, México, UNAM/Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2010, pp. 21-54.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Jiménez, Nora, «Comerciantes de libros en la Nueva España en el siglo XVI. Perfiles y estrategias», capítulo en *Impresos y libros en la historia económica de México (siglos XVI-XIX)*, ed. María Pilar Gutiérrez Lorenzo, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2007, pp. 17-40.

Kamen, Henry, «Censura y libertad: el impacto de la Inquisición sobre la cultura española», *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, pp. 109-117.

Leonard, Irving, «On the Mexican book trade, 1576», *Hispanic Review*, 17, 1949, pp. 18-34.

Leonard, Irving, *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Martínez de Vega, María Elisa, «Los mercaderes novohispanos: control virreinal y fraude fiscal en el primer tercio del siglo XVII», *Revista Complutense de Historia de América,* 20, 1994, pp. 87-128.

Martínez Millán, José, «En torno al nacimiento de la inquisición medieval a través de la censura de libros en los reinos de Castilla y Aragón (1232-1480)», *Hispania: Revista española de historia*, 40, 1980, pp. 5-36.

Martínez Millán, José, «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 6-7, 1994-1995, pp. 103-124.

Martínez Millán, José, *La inquisición española*, Madrid, Alianza, 2007.

Masera, Mariana, «Literatura y canción popular en los cantares de presos en las cárceles de la Inquisición», en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, ed. Mariana Masera, Barcelona, Azul/UNAM, 2002.

Masera, Mariana, *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, Barcelona, Azul /UNAM, 2004.

Medina Zavala, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1905.

Méndez, María Águeda, «La oración pervertida en la inquisición novohispana», *Anales de literatura latinoamericana*, 20, 1991, pp. 65-70.

Méndez, María Águeda, *Secretos del oficio: avatares de la Inquisición novohispana*. México, El Colegio de México/UNAM, 2001.

Nesvig, Martin, *Ideology and inquisition: the world of the censors in early Mexico*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2009.

Nesvig, Martin, «The Index of Prohibited Books in Sixteenth Century Mexico: Theological Conservatism and Adaptive Responses to Censorship», *Journal of Religious and Theological Information*, 10, 2011, pp. 103-124.

Pardo Tomás, José, «Censura Inquisitorial y lectura de libros científicos: una propuesta de replanteamiento», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 9, 2003, pp. 1-18.

Peña, Margarita, *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*. México, UNAM, 2000.

Pinto Crespo, Virgilio, «El proceso de configuración y elaboración del índice expurgatorio de 1583-84 en relación con otros índices del s. XVI», *Hispania Sacra*, 30, 1977, pp. 201-254.

Pinto Crespo, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.

Poot-Herrera, Sarah, «Procesos inquisitoriales y obras teatrales en el diecisiete mexicano. La segunda historia de la censura», Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, edición digital a partir de Enrique Ballón Aguirre y Óscar Rivera Rodas (ed.), *De palabras, imágenes y símbolos: homenaje a José Pascual Buxó,* México, UNAM, 2002, pp. 253-277.

Ramos Soriano, José Abel, *Inquisición y libros en la Nueva España. Siglo XVIII*, Tesis de Doctorado, México, UNAM, 2001.

Rovira Soler, José Carlos, «Sobre persecución de libros e identidad cultural en el XVIII novohispano», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2, 1997, pp. 149-158.

Rueda, Pedro, «El librero sevillano Antonio de Toro en negocio del libro con América durante el siglo XVII», en *Impresos y libros en la historia económica*

de México (siglos XVI-XIX), ed. María Pilar Gutiérrez Lorenzo, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2007, pp. 41-75.

Rueda, Pedro, *Negocio e intercambio cultural: El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*. Sevilla, Diputación de Sevilla/Universidad de Sevilla/CSIC/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005.

Rueda, Pedro (ed.), *El libro en circulación en el mundo moderno en España y Latinoamérica*, Madrid, Calambur, 2012.

Soberanes Fernández, José Luis, «La Inquisición en México durante el siglo XVI», *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, pp. 283-295.

Stoetzer, Otto Carlos, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

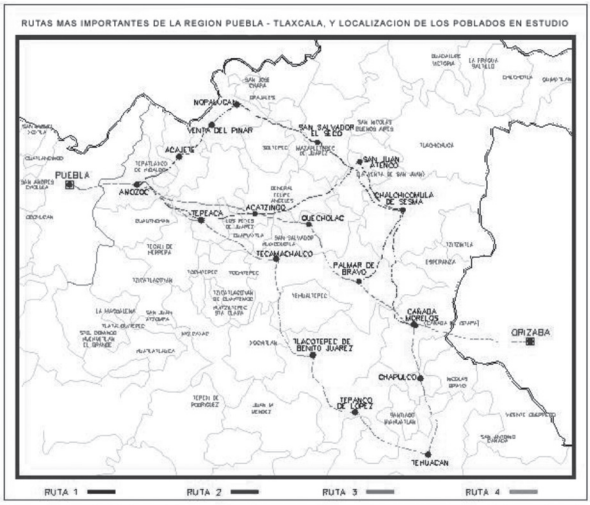
Vargas Martínez, Celia, *Los libros prohibidos por la inquisición novohispana del siglo XVI*, México, UNAM, 2006.

Velasco Gómez, Ambrosio, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y del Estado en México*. México, UNAM, 2009.

ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS PLAZAS DE SIETE POBLADOS DE LA REGIÓN CENTRAL DE PUEBLA

Juan Manuel Márquez Murad
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

Introducción



Al ser las plazas un elemento fundamental en la morfología de los poblados y su conformación histórica, en los siguientes párrafos se analizan una a una con sus características más relevantes las plazas de las

poblaciones de: Tepeaca, Tehuacán, Quecholac, Amozoc, Acatzingo, San Andrés Chalchicomula, Tecamachalco.

Es necesario recalcar que los datos que se dan en este apartado fueron tomados a partir de levantamientos efectuados en el lugar, y que en la región es la primera vez que se realiza este tipo de trabajo. En consecuencia, este hecho se constituye como una de las principales aportaciones de esta investigación.

Puebla, Huejotzingo y Cholula: un parámetro de análisis

Existen razones de peso para escoger estas tres ciudades como punto de partida para el estudio de las plazas de las ciudades que nos interesan. En primer lugar, no cabe la menor duda de que es Puebla uno de los mejores ejemplos en cuanto a la fundación y traza de ciudades en la Nueva España. Además, se trata del origen y destino de la ruta que abarca nuestro estudio, por lo que resulta de vital importancia realizar un análisis que sirva de base comparativa.

Sobre la ciudad de Puebla se ha escrito mucho y es muy grande el número de investigadores que han tratado a profundidad todos los temas que atañen a su fundación y evolución histórica. Aquí no se pretende realizar un estudio exhaustivo de su traza ni de su plaza, sino simplemente utilizarla como parámetro comparativo con el resto de las poblaciones de estudio que son, en escala jerárquica, de menor importancia que la Angelópolis.

En los casos de Cholula y Huejotzingo, aunque no forman parte de la ruta que se está estudiando, sí fueron desde tiempos prehispánicos poblaciones relevantes en el sistema de comercio y transporte de la zona, además de que las dos contaron con un establecimiento franciscano de primer orden y con una plaza de grandes dimensiones. En el caso de Cholula, que es una ciudad de origen prehispánico, según Guillermo Bonfil Batalla: «La vieja ciudad fue demolida al consolidarse la conquista, allanándose la disposición previa para implantar la nueva traza reticular»[1]. Es decir, la ciudad virreinal fue construida sobre la traza preexistente.

Huejotzingo, por el contrario, fue trasladada del sitio original, pues de acuerdo con Kubler:

> Frecuentemente, los frailes se enfrentaron a diversos problemas para escoger el lugar más apropiado. Por ejemplo en Huejotzingo el lugar que

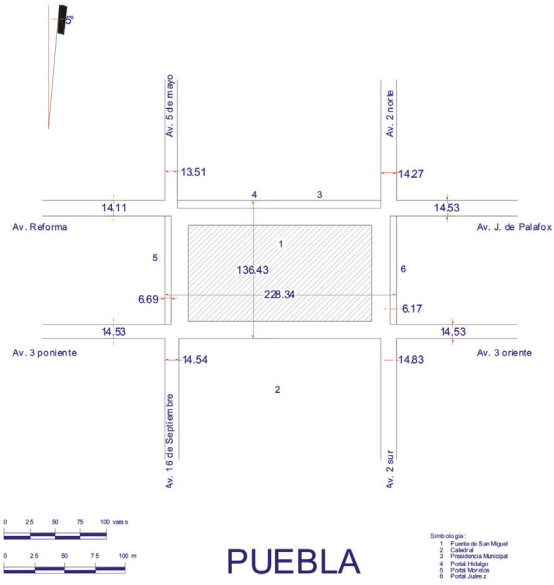
[1] Bonfil, cit. Castilla y Sánchez, 2000, p. 44.

> ocupaba el pueblo precortesiano era insalubre. La comunidad ya había sido evangelizada cuando, en 1529, se decidió mudar a los cuatro mil jefes de familia a otro lugar[2].

Esto quiere decir que tiene coincidencias con Tepeaca, Tecamachalco, San Andrés Chalchicomula y Tehuacán que pasaron por el mismo proceso de traslación.

Para el estudio de Puebla, Huejotzingo y Cholula se aplicó el mismo criterio que en las demás poblaciones, esto es, se realizó un levantamiento de la plaza y de las principales calles para comparar los resultados con lo expresado por los historiadores y poder detectar las coincidencias entre la realidad física y los textos. Por otro lado, decidimos comparar también esta realidad con la de los otros siete poblados que se están estudiando.

La Plaza de la ciudad de Puebla



George Kubler le asigna a esta plaza las siguientes medidas: en el sentido oriente-poniente, 220 metros, y en el norte-sur, 118 metros[3]. Terán Bonilla, basándose en lo consignado por Fernández de Echeverría y Veytia, en cambio, nos dice: «Volviendo a la Plaza Mayor, tuvo como

[2] Kubler, 1984, p. 91.
[3] Kubler, 1984, p. 87.

medidas doscientas diecisiete varas de largo por ciento veintiocho de ancho»[4].

Ahora bien, el levantamiento realizado por el autor de este trabajo arroja los siguientes datos: en el sentido oriente-poniente, 215.47 varas castellanas (180.13 mts.), y en el sentido norte-sur, 129.82 varas castellanas (108.52 mts.). Por tanto, podemos concluir que, indiscutiblemente, las medidas del levantamiento físico coinciden con las que nos proporciona Terán Bonilla, teniendo variaciones mínimas atribuibles a que la labor se realizó con cinta y no con aparatos de precisión, mientras que las que Kubler presenta se alejan de la realidad. Al respecto, queremos pensar que el documento de donde el investigador tomó los datos daba las medidas en varas y él las consideró en metros, o bien, que la persona que efectuó la traducción cometió el error de manera involuntaria. Las medidas resultan del todo irreales si se hace la conversión a varas castellanas tomando como equivalencia para una vara .836 mts., lo que nos daría en el sentido oriente-poniente 263.16 varas y en el norte-sur 141.15 varas dando una plaza mucho mayor que la que existe en la realidad. Para efectos de esta investigación, nosotros tomamos en cuenta las medidas del levantamiento.

En lo referente a las calles, volvemos a encontrar coincidencia entre lo que dicen tanto Fernández de Echeverría y Veytia como Terán Bonilla y lo que se levantó físicamente. A su vez, nuevamente existe discrepancia con lo expresado por Kubler, quien en este caso les da 13.20[5] mts., o sea 15.79 varas castellanas, y no establece diferencias, pues para él todas las calles tienen las mismas medidas. La realidad dice otra cosa. No existe en el primer cuadro del centro histórico ninguna calle con estas medidas. Imposible saber de donde obtuvo estas últimas el autor, ya que no cita ninguna fuente. Por otro lado, Terán Bonilla afirma: «Calles alineadas geométricamente (todas ellas de catorce o catorce y media varas de ancho)»[6].

El levantamiento arroja los siguientes resultados: Al norte de la Plaza, calle 5 de Mayo, 13.51 varas castellanas, y calle 2 norte, 14.27. Al sur, calle 16 de Septiembre, 14.54 varas castellanas, y calle 2 sur, 14.83. Al poniente, Avenida Reforma, 14.11 varas castellanas, y Avenida 3 po-

[4] Terán, 1996, p. 23.
[5] Kubler, 1984, p. 87.
[6] Terán, 1996, p. 21.

niente, 14.53. Por último, al oriente, Avenida Palafox y Mendoza, 14.53 varas castellanas, y Avenida 3 oriente, 14.53.

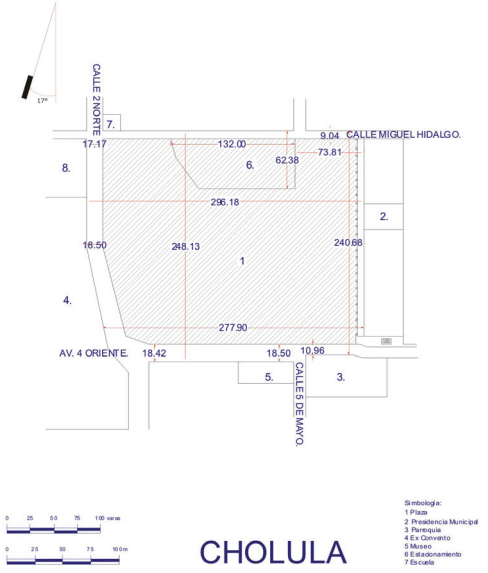
Las variaciones en las dimensiones se pueden atribuir a que, en la teoría, pudo ordenarse que las calles fueran con las medidas que mencionan los textos, pero al momento de hacer el trazo en el terreno se presentara alguna variante. Sin embargo, como se puede ver, todas las medidas a excepción de la calle 5 de mayo se encuentran en los parámetros que marcan los autores citados.

En cuanto a los edificios importantes, alrededor de la plaza se encuentran: al norte, las casas reales, hoy edificio del Ayuntamiento, y al sur, la Catedral de Puebla. La plaza está rodeada en tres de sus lados por portales: al norte, el Portal Hidalgo; al oriente, el Portal Juárez; y al poniente, el portal Morelos.

Como todas las plazas de los poblados de estudio, la de Puebla también ha sufrido modificaciones a través del tiempo, y a finales del siglo XIX se plantaron árboles y se le modificó el nivel mediante un zócalo.

La Plaza de Cholula

La plaza de esta ciudad se diferencia de la del resto de las poblaciones debido a que no es un cuadrángulo, sino más bien un trapezoide. En lo referente a la centralidad, como las demás, aglutina los edificios más

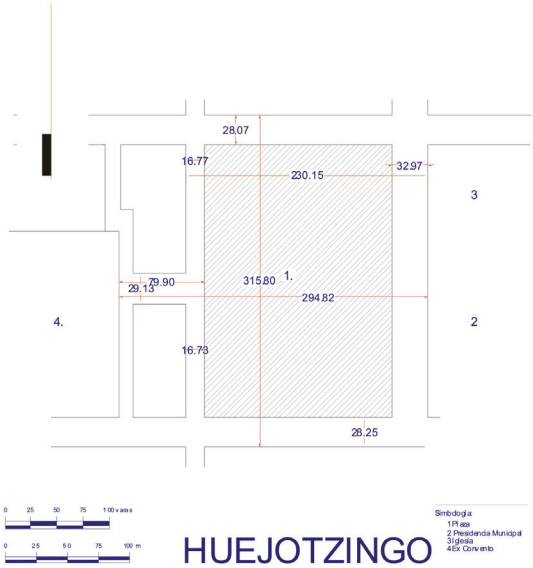


importantes tanto civiles como religiosos. Al oriente, el convento de San Gabriel; al poniente, las casas reales precedidas por los imponentes portales; al norte, la parroquia de San Pedro; y al sur, casas particulares y comercios. La plaza presenta las siguientes medidas: de oriente a poniente 296.18 varas (247.60 mts.); en la parte sur y en la parte norte 277.90 varas (232.32 mts.); en el sentido norte sur, en la parte oriente de la plaza, 248.13 varas (207.43 mts.); y en la parte poniente, 240.68. (201.20 mts.) Sacando un promedio tenemos un área de 70,152 varas, esto es 49,026.22 metros, lo que representa un espacio descomunal. Es muy posible que, como en el caso de Tehuacán y Huejotzingo, el espacio que hoy vemos y del cual se realizó el levantamiento físico no sea el original que suponemos mayor, ya que la colindancia norte del convento no coincide con la de la plaza. Las modificaciones al espacio abierto comenzaron desde fecha muy temprana como podemos ver en el plano de 1580 realizado por Gabriel de Rojas[7]. En este documento se puede apreciar el Camino Real a México, que el autor consigna como «México ohtli» («ohtli» o «útil» quiere decir camino[8]), hoy Avenida Hidalgo, que tiene 9.04 varas de ancho y que pasa por el sur de la plaza. En la parte norte pasa el «Uexotzinco ohtli», hoy Avenida 4 oriente, que tiene de ancho 18.50 varas, pero que por las modificaciones posteriores se reduce en la parte poniente a 10.96 varas. La otra calle que cruza la plaza es la calle 2 norte que también tiene una anchura de 18.50 varas. El plano histórico incluye otro camino que sale en la parte norte de la plaza, el «Tlaxcallan ohtli», y que suponemos coincide con la calle 5 de mayo donde curiosamente Gabriel de Rojas ubica la Audiencia en un edificio con portales. Este lugar está ocupado hoy por la Parroquia y los portales se encuentran en la parte poniente de la plaza. En el plano se observa una fuente y el lugar donde se colocaba el tianguis.

La gran plaza de Huejotzingo

Este espacio abierto es de todos los analizados el más impresionante debido a sus majestuosas dimensiones. De acuerdo a la investigación de campo que hemos realizado en las otras poblaciones y a lo comentado por los historiadores, podemos afirmar que la plaza original de Huejotzingo se prolongaba hasta la barda conventual y que posterior-

[7] Kubler, 1984, p. 96.
[8] Simeon, 1997, p. 365.



mente sufrió la inserción de edificaciones en el frente del propio conjunto conventual, lo que disminuyó las dimensiones primigenias. Esta es la razón por la que al efectuar el levantamiento del sitio se tomaron dos cotas diferentes en el sentido oriente-poniente. La primera, que termina en la barda atrial, tiene las siguientes medidas: en el sentido norte-sur, 315.81 varas (264.01 mts), y en el sentido oriente-poniente, 294.82 varas (246.46 mts); esto daría unas 93,107.10 varas cuadradas, el equivalente a 65,067.90 metros cuadrados. La segunda, que sólo llega hasta los edificios alineados en torno a la carretera federal a México, en el sentido norte-sur tiene la misma cota, 315.81 varas (264.01 mts), y en el sentido oriente-poniente se reduce a 230.15 varas (192.40 mts), por lo tanto, la plaza tendría 72,683.67 varas cuadradas, equivalentes a 50,795.52 metros cuadrados. Independientemente de la cota que se tome, la plaza es sin lugar a dudas la más grande de la región central de Puebla, superando ampliamente a Cholula y Quecholac.

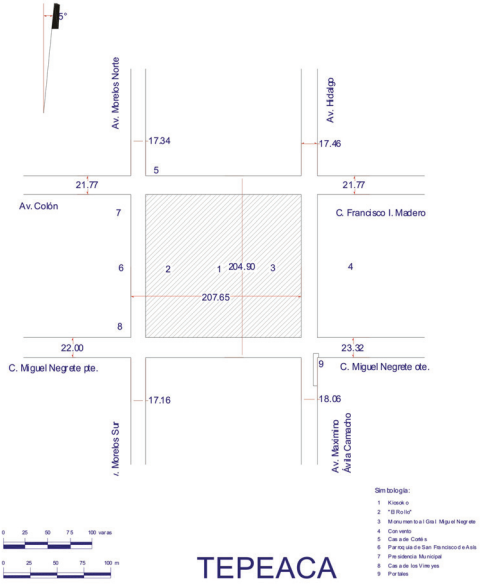
En lo referente a la ubicación de los principales edificios, al poniente se ubican las casas reales (Presidencia Municipal) y la parroquia, al oriente está el convento de San Miguel y en las colindancias norte y sur existen casas habitación y comercios. En lo referente a las calles que parten de la Plaza tenemos que las dos que corren en el sentido oriente-poniente tienen un ancho de 28.25 varas, la que va de sur a norte pasando frente a las casas reales y la parroquia tiene 32.97 varas

y la carretera federal a México tiene 16.77 varas. De acuerdo a estas medidas podemos llegar a la conclusión de que, al igual que en el caso de Tepeaca, los originales caminos principales fueron los que pasaban a un costado del convento y que, al modificarse la traza de los mismos, establecer el paso de la carretera federal por un sitio distinto y ya con otro sentido de las dimensiones necesarias para el tránsito de vehículos, resulte que el camino que para nosotros es hoy el principal, presente una anchura menor que los otros tres que llegan a la plaza.

Las plazas de los poblados en estudio

La plaza de Tepeaca

Ésta tuvo una importancia no sólo local sino regional, pues era ahí donde se instalaba el gran mercado en el que se efectuaba el comercio entre el centro y el sureste de lo que hoy es México. En sentido jerárquico es la segunda en dimensiones después de la de Quecholac y esto se comprende por su importancia regional. El mismo Francisco de Molina se expresa de Tepeaca en estos términos:



> Esta ciudad está asentada en un llano muy alegre, al pie del dicho cerro [Tlaitleque]. Tiene una plaza en cuadra muy graciosa y, en ella, la dicha fuente y pilas de agua, y un rollo (que por ser cosa notable se hace mención dél), que es a manera de torrejón de fortaleza; súbese por una escalera de caracol con ocho ventanas grandes, con sus pilares, cerrado lo alto con bóveda y con sus escalones a la redonda y pie de todo él, que, en efecto, puede servir de morada: es todo labrado de cal y canto. Las calles desta ciudad son muy bien trazadas, anchas y muy llanas, y toda la traza de la ciudad mira al sol; de forma que, en saliendo, la cubre toda. Y en la dicha plaza, a la parte del oriente, está un monasterio de la ORDEN DE SAN FRANCISCO, con su iglesia de bóveda, de una nave grande y bien acabada, y su huerta y un patio antes de entrar a la puerta de la iglesia, y todo cercado de cal y canto; y, a la parte del poniente, unas casas reales muy fuertes, con muchas piezas y aposentos, altos y bajos, en que vive y reside la justicia mayor que gobierna esta ciudad y provincia, e, incorporada en esta casa, está la cárcel[9]

Y agrega

> Y en la misma cuadra, está un mesón, con muchos aposentos y anchura; y, a las espaldas de dicha casa real, están otras casas bajas que sirven de comunidad, donde gobernador y regidores naturales hacen sus juntas y ayuntamientos… Viven en esta ciudad sesenta vecinos españoles, los cuales no tienen calle conocida, sino que viven repartidos en la traza de la dicha plaza[10].

La plaza es de forma cuadrangular con 204.90 varas castellanas (171.29 mts), en el sentido-norte sur, y 207.65 varas castellanas (173.59 mts), en el sentido oriente-poniente, lo que da un área de 42,547.48 varas cuadradas (29,734.23 metros cuadrados). En ella se ubica actualmente un kiosco, el rollo y un monumento al General Miguel Negrete. Salen de la plaza por las esquinas ocho calles de las cuales la más importante hoy día es la Calle Real, que une el Camino Real a Puebla, por el norte, y el que va hacia Molcajac, por el sur. En torno a ella se siguen ubicando los edificios más importantes, tanto civiles como religiosos. En el lado oriente de la plaza se encuentra el convento franciscano del siglo XVI; en el poniente se ubican la Presidencia Municipal, la parroquia de San Francisco de Asís y la Casa de los Virreyes; en el lado norte se encuentra la mal llamada «Casa de Cortés» pues, la actual Tepeaca no está ubicada

[9] Acuña, 1984, p. 235.
[10] Acuña, 1984, p. 235.

en el mismo sitio que Segura de la Frontera, ciudad que fundó Hernán Cortés. Por último, en el sur, y por la calle que parte hacia Molcajac, se ubican los portales.

La plaza de Tehuacán

A esta plaza, como se dijo en el apartado sobre la traza, el historiador Paredes Colín la describe como un cuadrángulo de 300 varas de ancho (250.80 mts). Este mismo autor asegura que una vez concluida la traza lo primero que se hizo fue terminar el convento y las casas reales que se encontraban localizadas en lo que actualmente es el restaurante Wimpis, ubicado en los portales de la parte norte de la acera que mira al oeste de la plaza. Los portales de la parte sur fueron construidos en 1870, aproximadamente, y ésta fue la primera inserción que modificó el espacio originalmente destinado a la plaza. Posteriormente, como se puede apreciar en el segundo plano que se presenta de la ciudad de Tehuacán fechado en 1840, tanto la traza como la plaza fueron alterándose con intervenciones francamente radicales: la Catedral que data del siglo XVIII y el edificio de correos, en el lado sur; en la parte poniente, la construcción, a finales del siglo XIX y principios del XX, del nuevo Ayuntamiento así como de casas particulares. También se puede notar en el plano el fraccionamiento que sufrió el espacio del convento franciscano que finalmente quedó reducido al templo y la capilla de la tercera orden ya que en el terreno original se

erigió una serie de construcciones de bajísima calidad. Aquí vale la pena hacer el comentario en cuanto a que, de las poblaciones estudiadas, tanto Tecamachalco como Tehuacán son las que presentan una mayor destrucción del patrimonio arquitectónico y las autoridades de Tehuacán que por razones inexplicables obviando la Ley Federal de Monumentos, ha permitido y sigue permitiendo la construcción de edificios de mala calidad.

Las calles reales están formadas por dos ejes que se cruzan en el punto norte de la plaza original. El primero, que es el norte-sur, lo forman la calle que une los caminos que van a Orizaba, por el norte, y a Oaxaca y Guatemala, por el sur. El eje oriente-poniente lo forma la calle que une los caminos a Puebla, por el oriente, y al Cerro Colorado, por el poniente. La plaza actualmente está levantada del nivel del suelo por un zócalo y en él se encuentran plantados árboles de la especie Laurel de la India de gran tamaño. En su perímetro se localizan los siguientes edificios: al oriente, las casas de Cabildo (actual Ayuntamiento), además, se destaca una casa habitación conocida como el "chalet", construida a finales del siglo XIX; al poniente, los portales; al sur, la Catedral y el edificio de correos; al norte, casas particulares de las que, de valor histórico, sólo queda el antiguo Casino Español, o por lo menos su fachada.

Un documento importante que se debe agregar en este análisis, y que da una descripción del estado que guardaba la ciudad de Tehuacán a finales del siglo XVIII, es la «Descripción de la Provincia de Tehuacán de las Granadas» que en primera instancia describe los edificios más importantes diciendo:

> La Iglesia Parroquial está bien construida capaz y adornada; tiene tres conventos, el de San Francisco de orden toscazo, pero bien distribuido. El del Carmen, como moderno más bien trabajado, pues su templo con claustros, y demás oficinas es de lo mejor del reino; y San Juan de Dios que está en el más infeliz estado, como su hospital cuya situación y asistencia es detestable[11].

Más adelante el mismo documento consigna la descripción general de la ciudad:

> Está situada en una llanura capaz de edificarse la más opulenta ciudad por su hermosura y proporciones. Tiene varias calles bien delineadas anchas y paralelas, divididas en respectivas cuadras.

[11] AGN, 1791, fols. 98-110.

> Sus edificios son bajos y ninguno de cal y canto, a excepción de la Parroquia, Calvario y Conventos; tiene varias tiendas de género de Europa; semanariamente se celebra en su Plaza Mayor un Tianguis donde se comercian todos víveres de dentro y fuera en grande abundancia; sin que se eche menos cuanto conduce a la necesidad, y el gusto, de todo genero de verduras, carnes y frutas; también hay dos plazuelas en que se venden Pulques y Sales[12].

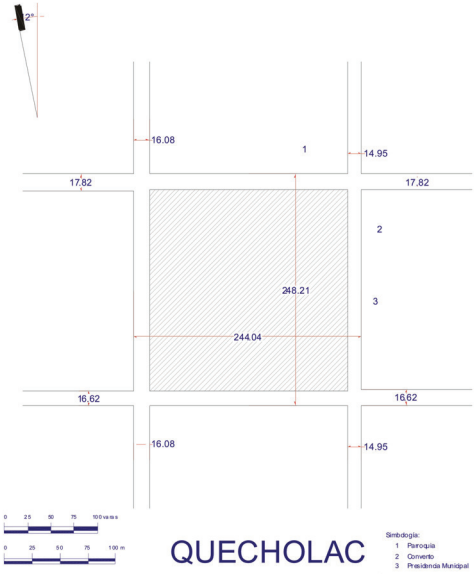
Es importante mencionar que lo que el historiador Paredes Colín nos dice sobre una plaza de 300x300 varas castellanas fue cotejado en dos documentos cartográficos del siglo XIX y la carta urbana actual, además, todos estos datos fueron corroborados por el autor *in situ* mediante levantamientos, lo que permite concluir que la plaza efectivamente fue conformada por un cuadrángulo de aproximadamente 300 varas (250.80 mts) por lado, delimitado al norte, por la hoy Avenida Independencia; al oriente, por la avenida Reforma; al poniente, por la calle 3 sur; y al sur, por la calle 3 oriente, lo que hipotéticamente nos daría una plaza de 90,000.00 varas cuadradas, equivalentes a 62,900.64 metros cuadrados, sólo comparable con la de Huejotzingo y con la plaza de Cholula. La ciudad tiene actualmente una plaza de 143.72 varas castellanas (120.14 mts) por 154.83 varas castellanas (129.43 mts), esto nos da una plaza de apenas 22,252.16 varas cuadradas equivalentes a 15,549.72 que desde el siglo XIX presenta esta dimensión espacial, aunque por fotografías de principios del XX se ha podido comprobar que le fueron agregados tanto locales comerciales, como algunas estaciones expendedoras de combustibles que posteriormente fueron removidos para dejar a la plaza con el aspecto que hoy podemos apreciar.

La plaza de Quecholac[13]

Este componente urbano de la población se debe calificar como imponente, sobre todo si se toma en cuenta la desproporción que guarda con el tamaño del asentamiento. Lo primero que hay que apuntar es que, como la mayoría de las poblaciones novohispanas, concentra a su alrededor los principales edificios de los poderes religiosos y civiles. Al norte se encuentra la iglesia de Santa María Magdalena, construida en el siglo XVI y con modificaciones posteriores. Al oriente se

[12] AGN, 1791, fols. 98-110.

[13] Nota: medidas y observaciones realizadas por el autor en el sitio.



ubica el convento franciscano del siglo XVI con la misma advocación que la parroquia, y que junto con los conventos de Tecali y Zacatlán, se cuenta entre los únicos en territorio poblano de planta basilical. Lamentablemente hoy está totalmente destruido. En la misma acera se localiza el Ayuntamiento y una construcción posterior conocida por los pobladores como «El Cuartel», estos edificios se encuentran sobre una plataforma por encima del nivel de la plaza. En los lados sur y poniente se ubican algunas construcciones civiles importantes que hoy son casas habitación y comercios; también se localizaban al poniente de la plaza las primeras casas reales.

La plaza tuvo originalmente unas dimensiones extraordinarias, en el sentido oriente-poniente medía 244.04 varas castellanas (204.01 mts) y en el sentido norte-sur 248.21 varas (207.51mts.) Estas medidas dan una superficie de 60,573.16 varas cuadradas (42,334.11 metros cuadrados) Posteriormente estas dimensiones se vieron reducidas al colocar banquetas y limitar la plaza marcando el arrollo de las calles que la circundan para quedar con las siguientes medidas: de norte a sur, 214.04 varas, y en el sentido oriente-poniente, 207.42 varas.

Se debe suponer que en su estado original fue una explanada que tenía el mismo nivel que las calles y que en ella se llevaban a cabo todas las actividades de la sociedad; se impartía justicia, se realizaban activida-

des comerciales, los actos religiosos y los del gobierno civil, donde se reunían no sólo los habitantes del poblado, sino los de todo el antiguo señorío de Quecholac que era muy vasto, por lo que se comprende que esta plaza sea la más grande de los poblados en el área de estudio, incluso es mayor que la plaza de Puebla, aunque menor que la de Huejotzingo y Cholula. La imagen del Quecholac del siglo XVI la da Francisco de Molina:

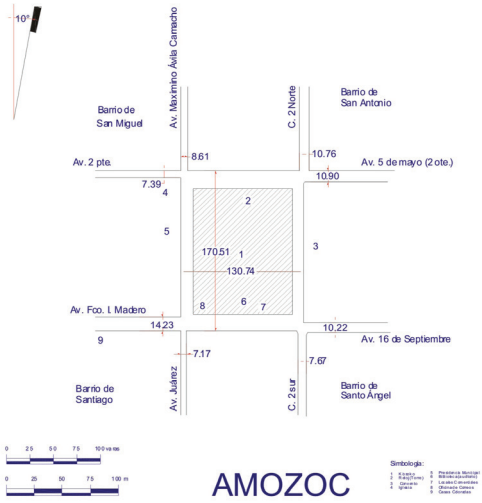
> El pueblo de Quecholac tiene su asiento en un llano, en las faldas de unos cerros pelados; tiene la plaza en cuadra y muy bien trazada, en ella, un monasterio de frailes de San Francisco con un templo de tres naves y, lo alto del cubierto de madera, muy bien hecho y acabado, de la vocación de la Magdalena. Y en la plaza, unas casas reales de la forma que en los demás pueblos, y de que los naturales se sirven como los demás. Y en esta plaza, tiene una fuente de agua gruesa, en abundancia y las calles de dicho pueblo son anchas, y bien fundadas y trazadas viven en él tres o cuatro españoles[14].

Esta importantísima descripción nos permite conocer el estado que guardaba el pueblo a finales del siglo XVI y cuál es la diferencia con el estado actual. Hoy el aspecto que presenta es el de un cuadrángulo limitado por árboles que en la parte central tiene un nivel más bajo que el de las calles, y aunque las actividades sociales han cambiado con el tiempo sigue siendo parte fundamental de la vida de sus habitantes. Es importante hacer notar que es el único espacio abierto de importancia con que cuenta la población y al que sólo se pueden agregar los pequeños atrios de las iglesias de los barrios de San Dieguito y el Rosario, cuyas dimensiones, al contrario de la plaza principal, son bastante reducidas.

La plaza de Amozoc

Es una de las plazas más alteradas, ya que es la única en la que se han efectuado construcciones permanentes que, como agregados, han modificado la imagen de la plaza original. Por otro lado, a pesar de que en su perímetro en el lado oriente se localiza un convento del siglo XVI, la plaza no alcanza las dimensiones de Quecholac, Tepeaca ni Acatzingo. Hay que comentar que por lo menos en la actualidad la plaza, y en general la población, se encuentra muy descuidada y sucia, cosa que no sucede en el resto de los poblados. Los edificios que la rodean son los

[14] Acuña, 1984, p. 236.



siguientes. Al oriente, como ya se dijo, se encuentra el convento franciscano; al poniente, la parroquia y la Presidencia Municipal (actual); dentro de la plaza existe un Kiosco, una oficina de correos, unos locales comerciales y una biblioteca-auditorio. Es totalmente plana y se levanta del nivel de la calle por medio de un zócalo. La Calle Real pasa al sur de la plaza y está formada por las actuales calles Francisco I. Madero y 16 de septiembre.

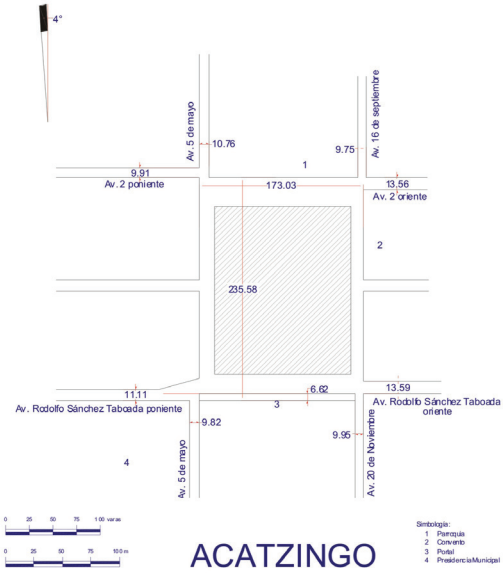
La plaza de Acatzingo

Es la tercera en tamaño después de Quecholac y Tepeaca; además, debemos recordar que, como dice Hildeberto Martínez: «el comercio regional no estaba concentrado únicamente en Tepeaca, esta actividad se dividía con Acatzingo»[15].

Hay que recalcar también que en estas tres plazas existe la presencia de un conjunto conventual lo que hace pensar que las dimensiones tienen una relación directa con estos edificios que concentraban no sólo a las personas del poblado, sino a los habitantes de una amplia región quienes se desplazaban para recibir evangelización en los poblados mayores.

La plaza tiene las siguientes medidas: 235.58 varas castellanas (196.94 mts), en el sentido norte-sur, y 173.03 varas (144.65 mts.), en el sentido oriente-poniente, lo que da una superficie de 40,762.40 varas cuadradas

[15] Martínez, 1994, pp. 35-36.



equivalentes a 28,487.97 metros cuadrados. Concentra los principales edificios de la población; al oriente se localiza el convento franciscano; al norte se encuentra la parroquia y la iglesia de la Soledad; al sur, el portal que es casi del mismo largo que la plaza y con una anchura de 6.62 varas castellanas. En cuanto a este último, se aprecia fácilmente que su construcción es posterior a la traza original, pues se constituye como una pantalla urbana.

Para tener una idea del estado que guardaba la plaza en el siglo XVI recurrimos nuevamente a la relación de Tepeaca, en este documento se hace la siguiente descripción:

> y se llama Acatzingo, en la cual se proveen de agua de una fuente de agua gruesa que traen encañada a la dicha aldea, y, en la plaza della, tiene una fuente, que basta para el proveimiento de los vecinos naturales que allí viven. La cual dicha aldea está a dos leguas desta ciudad, y el nombre, Acatzingo, quiere decir cañuela, que es el nombre de su fundador, que dicen que se llamaba ansí[16].

La misma relación nos da una descripción bastante clara del estado que guardaba la plaza de Acatzingo en 1580:

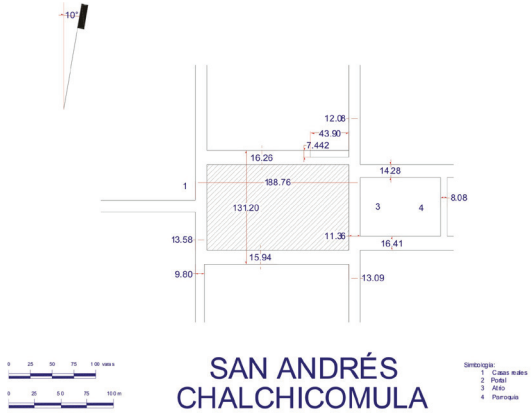
[16] Acuña 1984, p. 230.

> La aldea de Acatzingo, que es sujeta a esta ciudad, tiene su asiento en un llano de una joya; la plaza es cuadrada y en ella, esta una iglesia y monasterio del SEÑOR SAN FRANCISCO: es de una nave, lo alto cubierto de bóveda, y es de la advocación del señor San Juan Evangelista. Y, al otro lado de la plaza hay unas casas reales, comunes, de que los naturales se sirven como en los demás pueblos. Tiene sus calles bien trazadas. Viven en él diez vecinos españoles[17].

En el plano de 1606 la plaza es una explanada horizontal y está al mismo nivel que las calles, con una fuente al centro (esta fuente debe ser la descrita en la Relación de Tepeaca), que actualmente se encuentra en el atrio de la parroquia. La plaza ha sido intervenida en varias ocasiones y presenta desniveles artificiales, algún tipo de vegetación muy pobre, estacionamientos frente a los portales y un kiosco de reciente manufactura que sustituyó a uno anterior destruido por la caída de un árbol. Otro elemento que penetra la traza original es el atrio de la parroquia que incluso fue remodelado en el año dos mil.

La plaza de San Andrés Chalchicomula

En el siglo XVIII San Andrés sólo contaba con dos plazas; la principal, ubicada al sur de la parroquia y cuyas dimensiones son 188,76 varas castellanas (157.80 mts), en el sentido oriente-poniente, y 131.19 varas castellanas (109.67 mts), en el sentido-norte sur, lo que da una superficie de 24,763.42 varas cuadradas (17,306.68 metros cuadrados); y la de San



[17] Acuña, 1984, p. 237.

Juan, ubicada en el barrio del mismo nombre y que tiene de norte a sur 46.2 varas castellanas y de oriente a poniente 42.

La plaza principal, como se puede observar en el plano de 1764, se encontraba al nivel de piso y era una explanada de tierra apisonada cuyo único adorno consistía en una fuente barroca que proveía el agua a la población. Es fácil suponer que esta plaza, como todas las novohispanas, además de aglutinar los poderes civiles y religiosos era el centro de intercambio comercial, así como el lugar donde se impartía justicia y se llevaban a cabo todos los eventos de relevancia para la sociedad.

Para Chalchicomula no existe una descripción tan antigua como la Relación Geográfica de Tepeaca, pues en el año en que se realizó este registro la ciudad todavía no había sido trasladada al lugar que ocupó definitivamente. El documento de mayor antigüedad es el ya mencionado plano de 1764. Para saber qué aspecto guardaba la población debemos recurrir a los historiadores del siglo XIX, cuyos testimonios son invaluables para, por lo menos, tener una imagen viva del poblado en esa centuria. Entre otros, se tiene el testimonio de Don Andrés Iglesias, que refiriéndose a los edificios más notables dice:

> Tiene además una iglesia de formas colosales pero de poca elegancia, además de ocho templos bajo distintas advocaciones, una cárcel, un cuartel y un cementerio rural, una plaza de armas, un mercado, dos plazuelas, quince fuentes públicas de agua potable, dos boticas regularmente provistas, muchos talleres y establecimientos industriales, tres escuelas de primeras letras para niños y dos para niñas, una oficina telegráfica, sobre treinta y dos tiendas mestizas y seis de ropa, que hacen un comercio muy activo[18].

Este testimonio nos permite formar una idea de la imagen de la ciudad en la segunda mitad del siglo XIX. Otro autor que da su visión del poblado es Enrique Juan Palacios:

> La parroquia es un templo notable por su magnitud y la riqueza de su ornato [en este punto difiere de lo expresado por el Señor Iglesias, debido lógicamente a que entre uno y otro testimonio median por lo menos treinta años. El texto de Palacios está editado en 1910], la iglesia del Calvario es interesante [hoy llamada Cosamaloapan]. Tiene la ciudad un hermoso parque llamado de los Cedros, hay teatro, casino, hospital y alumbrado eléctrico[19].

[18] Iglesias, cit. Pérez Arcos, 1962, p. 129.
[19] Palacios, 1982, pp. 298-299.

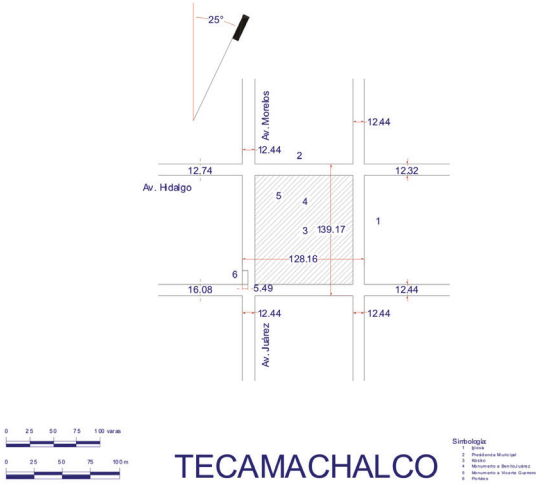
En la actualidad la ciudad cuenta con muy pocas áreas verdes, pues a las ya mencionadas sólo podemos agregar dos pequeñas plazas, la del parque Juárez, ubicada en la esquina de la calle 2 sur y el callejón de la 16 de septiembre, y el jardín que la gente conoce popularmente como el Santuario. A partir del siglo XVIII la Plaza Principal o zócalo concentra los poderes civiles y religiosos que aún permanecen ahí. Su aspecto se mantuvo tal como la vemos en el plano del siglo XVIII hasta principios del siglo XX en que, como en la mayoría de las plazas del país, se le cambió el nivel y se redujeron sus dimensiones originales para hacer una clara diferencia entre el espacio donde circulan carruajes, el que se destina al recién llegado automóvil y el dedicado al uso de los peatones.

Por otro lado, y tal como lo menciona Palacios, a la plaza ya se le habían sembrado cedros en el perímetro, pero al darse el cambio de nivel, de una plaza destinada básicamente a las actividades públicas de tipo civil, se transformó en un paseo muy a la moda de la época porfiriana.

La plaza, como la misma ciudad, no ha dejado de sufrir transformaciones en su imagen, ya que cada gobierno municipal se empeña en intervenir el lugar.

La plaza de Tecamachalco

Esta plaza, a diferencia de lo que sucede en los anteriores poblados, no es la primera que existió en este lugar tal y como se puede apreciar en el Códice MC4 de Cuauhtinchan y en el plano de Tecamachalco



y Quechula de 1605 donde se le ubica frente al conjunto conventual franciscano. Por ello, primero se hará una descripción sobre la base de la observación física y al final de este apartado se tratará de sustentar la existencia de una plaza primigenia en los terrenos del convento apoyándonos en los testimonios obtenidos en los Anales de Tecamachalco, en la Relación de Tepeaca y en la cartografía del siglo XVI y principios del XVII.

La plaza de Tecamachalco es, junto con la plaza de San Andrés Chalchicomula, la única que presenta una pendiente que va de norte a sur. Ha sido modificada considerablemente por las intervenciones posteriores a la primera mitad del siglo XX como se puede verificar en fotografías históricas del sitio.

La plaza presenta las siguientes medidas: de norte a sur, 139.17 varas castellanas (116.34 mts), y de oriente a poniente, 128.16 varas castellanas (107.14 mts), lo que da una superficie total de 17,836.02 varas cuadradas que son equivalentes a 12,464.87 metros cuadrados. En el perímetro se ubican los siguientes edificios: al oriente, la parroquia; al poniente, los portales y la antigua Presidencia Municipal; al norte, la actual Presidencia Municipal. Dentro de la plaza existen los siguientes elementos: el Kiosco, un monumento a Juárez y otro a Vicente Guerrero. Es importante notar que la Calle Real original no llegaba a la actual plaza, sino al predio del convento.

Ahora bien, de acuerdo a los documentos consultados es muy probable que el centro generador del poblado de Tecamachalco haya sido el convento franciscano, por lo que para la argumentación de esta hipótesis transcribimos primero la relación de Tepeaca y posteriormente Los Anales de Tecamachalco. La relación, al referirse al pueblo, dice:

> El pueblo de Tecamachalco, desta provincia, está en la falda de un cerro y ladera dél, de cuya causa tiene mal asiento. Y en lo alto del pueblo, está una iglesia monasterio de FRAILES DE SAN FRANCISCO, y no hay otro en él. La plaza está de buena traza, aunque en mal asiento, por ser una cuesta. Viene a ella el agua, aunque no tiene fuente, por descuido de los alcaldes mayores desta provincia. Y tiene, en lo alto de dicha plaza, por bajo del monasterio, unas casas reales muy graciosas, con buenos aposentos y bien acabados, con casas de comunidad de los naturales, donde hacen sus juntas y ayuntamientos, y recogen los pesos de oro que pagan de tributo a su encomendero. Las calles aunque en la dicha ladera, van bien trazadas, y bajan a dar a un llano… Viven en este pueblo cien vecinos españoles, que

tienen sus casas y viviendas entre los naturales, aunque, la mayor parte, en la comarca y traza de la dicha plaza[20].

Esta relación data de 1580. La fecha, como veremos, es importante para la conclusión de este apartado. Ahora se transcriben algunas citas de los anales de Tecamachalco:

6 Tochtli 1550

[86] En este año se inauguró la edificación del templo de Tecamachalco [en la fiesta de la Asunción, el quince de agosto… [al margen izquierdo con otro tipo de letra: se edificaron casas allá en Tecamachalco] (pp. 30-31).

9 Calli 1553

[93] Aquí en este año se hizo el mesón aquí en Tecamachalco (p. 32).

10 Tochtli 1570

[269] Aquí [en este año] terminaron la «casa real» Tecpancalli, el día trece de abril (p. 59).

[270] Aquí [en este año] se inuguro la «casa del pueblo» altepetl ichan; todas las personas quedaron satisfechas con las actuales columnas que están en pie; trabajo [que dirigieron] los calpixques de los diferente artesanos tolteca (p. 59).

1 Acatl 1571

[287]… Así mismo se construyeron los muros del atrio de la iglesia el 13 de febrero (p. 62)[21].

Todas estas acciones constructoras se llevaron a cabo, como es fácil apreciar, antes de la fecha del relato de la Relación de Tepeaca por lo que podemos concluir lo siguiente: cuando la plaza se trazó únicamente existía el convento, por lo que es muy probable que lo que se puede apreciar como espacios abiertos en la parte frontal del templo franciscano, tanto en el códice de Cuauhtinchan como en el mapa de 1605,

[20] Acuña, 1984, pp. 235-236.
[21] Celestino y Reyes, 1992.

sea la plaza primigenia, en cuya periferia se instalaron las construcciones mencionadas en los párrafos de los anales de Tecamachalco.

Nuestra hipótesis se ve reforzada por el análisis físico de las calles, que aunque ya se mencionó en el apartado correspondiente, es prudente repetirlo aquí. La calle principal que llega al convento desde el poniente y la que baja del mismo edificio hacia el sur, o sea hacia el llano (hoy carretera federal Puebla-Tehuacán) miden 19 varas castellanas de ancho y las que rodean la plaza actual están en promedio de 14 varas. Hay que destacar también que en los alrededores del convento, a pesar de la gran destrucción que ha sufrido el poblado, aun hoy se pueden detectar construcciones históricas que datan de la misma época. Otro dato importante es que «En 1640 las doctrinas franciscanas fueron secularizadas [...] La región estaba en la diócesis de Tlaxcala»[22]. Lo que provocó la decadencia del conjunto conventual junto con el poder de los frailes.

Por tanto, es lógico pensar que, si como se manifiesta en los anales de Tecamachalco, la máxima autoridad moral en el pueblo era el guardián del convento, los curas seculares al momento de tomar el control, en coordinación con las autoridades civiles, hayan decidido cambiar el asiento de la plaza para localizarla en el lugar donde se edificó la parroquia y así demostrar de manera clara que el poder había sido transferido de los frailes a la corona y al clero secular. Es difícil poder demostrar físicamente la existencia de la plaza primigenia en los alrededores del convento pues los nuevos asentamientos han alterado y destruido los vestigios originales. A pesar de ello, tal y como se puede observar en los otros poblados donde existe un conjunto conventual con carácter de guardianía, la plaza se localiza precisamente frente a estos edificios que son de grandes dimensiones, constante que se da en otros poblados de importancia aunque no estén localizados en el área de estudio, como Cholula y Huejotzingo, por lo que no se entendería cómo, teniendo un convento de grandes dimensiones, los frailes hubieran optado por colocar la plaza en un sitio diferente lo que les representaría problemas de control de las actividades sociales llevadas a cabo en este importante espacio público y en las casas reales establecidas en su perímetro. La observación de los planos, tanto históricos como actuales, así como las fotografías aéreas, permiten la reconstrucción hipotética de la traza original. Se puede observar que el tamaño de las manzanas que se encuentran en la parte frontal del conjunto conventual son de grandes dimen-

[22] Gerhard, 2000, p. 288.

siones y han sido modificadas por calles de traza posterior que dividen de manera irregular los lotes primigenios, lo que lleva a pensar que la distribución y dimensionamiento eran otros y que efectivamente tenía como centro el convento, que a mediados del siglo XVII se modificó por primera vez. Estas transformaciones no se han detenido y continúan hasta hoy, aunque es a partir del siglo XX que se dan con destrucción de los hechos arquitectónicos y urbanos que caracterizaron a la ciudad durante los cuatro siglos anteriores.

Las plazas de las ciudades de estudio y las Leyes de Indias de 1573

En el libro IV Título VII: *De la población de las Ciudades Villas y Pueblos. Ley IX*. Según las ordenanzas del Rey Felipe II las medidas ideales de las plazas son: 600 pies de largo equivalentes a 200 varas o 167.20 metros por 400 pies de ancho cuya equivalencia es 133.33 varas o 111.44 metros, dando un total ideal de 26,666 varas cuadradas. Antes de continuar es importante aclarar que todas las ciudades estudiadas en este trabajo fueron anteriores a estas leyes, a excepción de San Andrés Chalchicomula; que la intención de este apartado no es el de promover una discusión sobre las leyes, sino establecer una comparativa que nos ubique claramente en las dimensiones de las plazas estudiadas, así que tomamos los mínimos, máximos y las medidas ideales marcadas por las Ordenanzas y las comparamos con nuestra tabla de áreas de los poblados estudiados. Ahora bien, los mínimos establecidos son: 300 pies de largo (100 varas o 83.50 metros) y 200 pies de ancho que equivalen a 66.66 varas o 55.72 metros, lo que nos da 666.60 varas cuadradas. Para los máximos tenemos 800 pies de largo, equivalentes a 266.66 varas o 222.88metros, y 532 pies de ancho que equivalen a 177.33 varas o 148.21 metros, esto da un área de 47,286.81 varas cuadradas.

De las ciudades estudiadas tenemos que Quecholac tiene 60, 573.16 varas cuadradas, esta medida supera al máximo de las ordenanzas por 13,286.35 varas cuadradas. Las plazas de Tepeaca y Acatzingo, aunque quedan por debajo del máximo, superan al ideal por 15,000 y 14,000 varas cuadradas aproximadamente. Amozoc, Tehuacán actual y Tecamachalco actual están por debajo de los ideales, claro que el mínimo que marcan las ordenanzas es realmente un área muy pequeña que prácticamente da cabida a cualquier plaza de las ciudades virreinales.

En este análisis los casos de Puebla (27,972.31 varas cuadradas) y Chalchicomula (24,763.42 varas cuadradas) son particularmente significativos puesto que se trata de las ciudades que más se acercan al ideal de las Ordenanzas, esto nos lleva a concluir que es muy posible que Puebla haya servido como modelo para la implementación de la plaza ideal; y en el caso de Chalchicomula, volvemos a repetir que su traza es de 1600, o sea, posterior a 1573, año en que se dan a conocer las ordenanzas de Felipe II.

También podemos concluir que los parámetros de máximos y mínimos de las Ordenanzas, así como las medidas ideales, aunque son muy amplios, no llegan a incluir plazas como Huejotzingo, Tehuacán inicial, Cholula y, como ya vimos, Quecholac. En este punto se vuelve a hacer evidente que en la fecha de las ordenanzas 1573 la situación social y política de la Nueva España había cambiado y la construcción de plazas del tipo de las mencionadas ya no eran necesarias, por tanto, el máximo se vio reducido considerablemente.

El trazo de los poblados a partir de la plaza y su posible correspondencia con el número de oro

Este apartado es el complemento del estudio que sobre la traza y la plaza se hace desde diferentes perspectivas. Mucho se ha hablado de la traza de los poblados novohispanos mediante la utilización de un sistema de proporción, en este caso el número áureo. Los estudios que se han realizado parten de la aplicación de estos sistemas sobre planos, incluso pictogramas históricos, y nunca se han comprobado en el sitio que se pretende estudiar. El dr. Carlos Chanfón advierte que: «Existe una noción de orden como base de la estructura mental del ser humano y de alguna manera está relacionada con el orden matemático»[23]. Por lo que sostiene que: «Debemos aceptar la idea de que la búsqueda de orden relacionado con los números es, de alguna forma, inherente al ser humano»[24].

Por esta razón nos dimos a la tarea de buscar la relación que presentaban las plazas centrales de las poblaciones de estudio.

El método que se siguió en cuanto a la comprobación de la existencia de la aplicación del número de oro para el trazado de nuestras

[23] Chanfón, 1997, s/p.
[24] Chanfón, 1997, s/p.

ciudades fue el siguiente: se tomó como base un módulo de una vara castellana por una vara (.836 mts.) a partir del cual se procedió al trazo de rectángulos áureos hasta alcanzar las dimensiones de la plaza. Los resultados de este ejercicio nos dieron los argumentos para afirmar que en todos los casos estudiados no existe coincidencia con el trazo áureo. Tomemos como ejemplo los casos de Huexotzingo y Quecholac que demuestran claramente lo que se quiere comprobar. En uno de los lados de la plaza sólo tienen una diferencia aproximada de dos varas, pero en el otro sentido se alejan hasta veinte varas del modelo áureo.

Estos resultados nos llevan a las siguientes especulaciones: Si buscamos de manera numérica la relación de proporción de las plazas estudiadas obtendremos los siguientes datos por demás sugerentes. Por orden de tamaño tenemos: Huejotzingo Plaza Grande una proporción de 1:1.07.

Tehuacán original una proporción de 1:1.
Huejotzingo actual una proporción de 1:1.37
Cholula una proporción de 1:1.17
Quecholac una proporción de 1:1.01
Tepeaca una proporción de 1:1.01
Acatzingo una proporción de 1:1.36
Puebla una proporción de 1:1.65
Chalchicomula una proporción de 1:1.43
Amozoc una proporción de 1:1.30
Tehuacán actual una proporción de 1:1.07
Tecamachalco actual una proporción de 1:1.08[25].

Como se puede observar, la proporción que guardan todos los poblados se encuentra muy cercana a la relación 1:1 teniendo una variación que va desde 1:1.01 hasta 1:1.43. Solamente existe una excepción y, como era de esperarse, se trata de la ciudad de Puebla cuya relación es de 1:1.65, lo que la acerca de manera notable a la proporción áurea (1:1.618). Por lo tanto, podemos afirmar que existe la posibilidad real de que en la traza de esta ciudad se haya utilizado el número áureo y que la variación que presenta nuestro cálculo se deba a las modificaciones de los paños de las construcciones edificadas alrededor de la plaza y que han modificado su traza original; desde luego también a la imprecisión de los instrumentos utilizados para los levantamientos.

[25] Los datos de la proporción de la plaza fueron obtenidos de la tabla «Análisis de los casos de estudio. Las dimensiones y áreas de las plazas» de esta misma investigación.

En el resto de las poblaciones la hipótesis que se desprende del estudio realizado tanto de manera gráfica cómo numérica es que, en todos los casos, la intención de los pobladores fue lograr una traza reticular a partir de un cuadrado central que forma la plaza principal y que fluctúa, en los casos de las fundaciones franciscanas, entre 300 x 300 varas y 200 x 200 varas; mientras que para los poblados seculares de menor importancia o fundados con una intención distinta a la de la evangelización es de entre 200 x 200 varas y 100 x 100 varas. En este punto sostenemos que los poblados en cuestión fueron trazados a cordel buscando la forma cuadrangular que es propia de los espacios abiertos indígenas y que el trazado fue realizado por los habitantes indios de la región a los que no les era extraño ni el trazo reticular ni la interpretación de planos como lo demuestra Miguel León Portilla:

> Sabemos además, bien sea por referencias a ellos o por la existencia de otras producciones pictoglíficas de los primeros años de la colonia, que había otros varios géneros de libros. Entre ellos estaban los Tequi-Amatl o matrículas de tributos, los Tlal-Amatl, libros de tierras, especie de registros catastrales, así como mapas y planos de ciudades, provincias y regiones mayores con indicaciones precisas de sus características geográficas más sobresalientes[26].

Esta afirmación se refuerza con lo dicho por fray Bernardino de Sahagún: «Del saber o sabiduría desta gente hay fama que fue mucha, como parece en el libro décimo, donde en el capítulo 29 se habla de los primeros pobladores de esta tierra, donde se afirma que fueron perfectos filósofos y astrólogos y muy diestros en todas las artes mecánicas»[27].

Queda demostrado que en los poblados de estudio no hubo intención ni se utilizó el número de oro en lo que corresponde a la traza de las ciudades, a diferencia de la arquitectura religiosa en cuyas portadas fueron utilizados trazos de proporción, como es el caso de Acolman, Catedral de México y Catedral de Mérida. En este sentido se deben buscar otras soluciones de trazo y no forzar un resultado ideal. Al respecto el dr. Chanfón opina: «No obstante, aunque la noción pueda existir en todo ser humano, no debemos pensar que corresponda a una

[26] León Portilla, 2000. p. 29.
[27] Sahagún,cit. León Portilla, 1999, p.115.

única visión de orden. No hay un orden único que sea verdadero o aceptable para todas las civilizaciones y en todas las épocas»[28].

Conclusiones

Después de lo expuesto hasta aquí, estamos en condiciones de formular algunas conclusiones que para este trabajo revisten importancia sustancial.

El trabajo de campo realizado en las poblaciones de estudio, así como la revisión minuciosa de la cartografía histórica obtenida de los diferentes archivos, arrojan resultados muy interesantes y presentan coincidencias y discrepancias entre las siete poblaciones sujetas a análisis.

Dentro de las apreciaciones más generales se puede observar cómo en todos los casos las fundaciones y trazas originales se ajustan al modelo de ocho manzanas cuadrangulares rodeando a la plaza que ocupa el tamaño de una manzana ubicada al centro de las demás. Es también apreciable en los documentos cómo la densidad de construcción es casi al cien por ciento sólo en las manzanas que rodean a la plaza. En el resto de la traza se localizan algunas construcciones dispersas que nos recuerdan la disposición de los asentamientos indígenas de Tenochtitlan observables en el plano de Upsala. Esta situación la podemos entender si partimos de que la principal actividad económica de los poblados de estudio fue la agricultura; de que la delimitación entre campo y ciudad no fue una frontera perfectamente delimitada, sino que como lo menciona Méndez Sainz al referirse a las ciudades novohispanas: «En cada uno de los sistemas urbanos se detecta un Continuum campo ciudad en las propias organizaciones espaciales»[29].

La continuidad a la que se refiere Méndez, Braudel la destaca en las ciudades prehispánicas a las que se refiere como «Hermosos jardines sin defensa»[30]. Esta continuidad se ve reflejada en la disposición de las construcciones dentro de las manzanas, ya que la observación de los planos, sobre todo los del siglo XIX, nos revela cómo los edificios se encuentran en el perímetro y al centro de las manzanas existe un gran solar utilizado para siembra y abasto de los dueños de los predios.

[28] Chanfón, s/a
[29] Méndez, 1988, p. 117.
[30] Braudel, 2002, p. 302.

Al análisis de las manzanas del núcleo central de nuestros poblados debemos agregar el hecho de que en todos los casos la traza es ortogonal. En algunas prácticamente esta regularidad de trazo es invariable y sólo en el caso de Amozoc la traza se debe considerar semi-regular.

Otro punto a identificar con respecto a la traza propiamente dicha es que, en todos los casos, la que podría ser la original siempre corresponde a manzanas cuadrangulares de dimensiones que van desde las modestas manzanas de Amozoc, hasta las grandes manzanas de Tehuacán que superan en algunos casos las 300 varas castellanas por lado y que, al paso del tiempo, son las que por su tamaño superlativo han sufrido la mayor alteración sucumbiendo a la especulación del suelo.

Es justo decir también que las ciudades, como un ente vivo, van cambiando conforme la población crece y sus actividades y medios de producción se transforman, modificando al mismo tiempo los requerimientos de usos de suelo diferentes de los que se destinaron de origen, dando lugar a transformaciones en la disposición de las manzanas y su tamaño, abriendo calles, subdividiendo predios, erigiendo edificios dentro de espacios abiertos.

En Tecamachalco, Tehuacán y San Andrés Chalchicomula las modificaciones se han realizado de manera arbitraria; en el caso de Acatzingo la modificación total de la traza se da de manera racional e intencional y en Tepeaca hasta antes del siglo XX la principal alteración se debió al ferrocarril.

Al sobreponer los planos históricos y los actuales es fácil percatarse de que la densidad de construcción se mantuvo prácticamente estática durante los siglos virreinales, el siglo XIX e incluso hasta la primera mitad del XX. El crecimiento mínimo registrado en los poblados fue absorbido por la traza original, que resultó suficiente para contenerlo. Este fenómeno tiene una relación directa con la fluctuación de la población debida a factores tan diversos como la disminución de los habitantes ocasionada por las epidemias que se desataron en los años posteriores a la Conquista, o la movilidad de la población por migración (estos movimientos, debemos recordar, no son extraños en el territorio que conforma hoy a nuestro país, ya que los pueblos indígenas solían moverse de un lado a otro en la búsqueda de mejores condiciones de vida). También es muy común el hecho de que al aplicarse la política de la Corona para congregar a los naturales, muchos pueblos que aparecen en registros de los primeros años del siglo XVI en épocas posteriores

hayan desaparecido. Desde luego, los hechos históricos y los cambios en la economía de cada población tuvieron injerencia directa con el crecimiento y evolución urbano-arquitectónica de los mismos.

Una de las cuestiones más importantes y dignas de reflexión es la dimensión de la plaza y su relación con la presencia en el perímetro de ésta de un conjunto conventual del siglo XVI, que en la mayoría de los casos no concuerda con el tamaño de la población y su demografía, sobre todo en el caso de Quecholac. Por esta razón es bueno recordar las palabras de George Kubler al referirse a las fundaciones: «Representan edificios que responden a la conformación total del área a la que pertenecen y no al tamaño del poblado per se. En definitiva, es factor primordial la población total de la región y no la puramente local»[31].

Y para reforzar lo anterior agrega:

> En todos los lugares donde se crearon formas bellas en el pasado, florecieron poblaciones densas cuyo único recuerdo es a menudo, una sobre producción de monumentos o un exceso de artefactos domésticos, en la mayoría de los casos, es imposible establecer cuantitativamente la relación entre la población original y su cultura material[32].

El fenómeno queda claro cuando nos damos cuenta que las seis plazas más grandes que son: Huejotzingo, 93,107.10 varas cuadradas; Cholula, 70,152.57 varas cuadradas; Quecholac, 60,573.16 varas cuadradas; Tepeaca, 42,547.48 varas cuadradas; Acatzingo, 40,762.40 varas cuadradas y la plaza original de Tehuacán que se aproximaría las 90,000.00 varas cuadradas, tienen en su perímetro un convento con categoría de guardianía.

Amozoc, cuya plaza sólo alcanza las 22,292.47 varas cuadradas, tiene un convento menor que fue visita del convento de Tepeaca. En los casos de San Andrés Chalchicomula (24,763.42 varas cuadradas) y Tecamachalco (17,836.02 varas cuadradas) no existe convento en el perímetro de la plaza, aunque estos dos poblados representan casos muy diferentes. Chalchicomula se secularizó en el momento de su traslado, por lo que nunca tuvo un convento regular. Tecamachalco, como ya se dijo en el apartado correspondiente al análisis de su plaza, sufrió una

[31] Kubler, 1984, p. 38.
[32] Kubler, 1984, p. 33.

modificación en la traza original. Por estas razones sus plazas son, como lo demuestran los números, de pequeña magnitud.

El caso de Tehuacán tiene otra vertiente en el estudio de su plaza, pues se trata de la que mayores alteraciones ha sufrido a través del tiempo. Por la posición del convento en relación con la plaza y la observación minuciosa de la cartografía, aquélla fue en sus inicios de gran tamaño y en su contorno se encontraba el templo franciscano. En siglos posteriores se volvió a trazar y se colocaron otros edificios en el espacio central original que hicieron que la plaza quedara reducida a sus medidas actuales, mucho más pequeña que la primera. Para poder comprobar la reducción de las dimensiones de la plaza y las transformaciones sufridas por ésta a través del tiempo, se puede comparar con la plaza de Huejotzingo que en tamaño se asemeja mucho a la original de Tehuacán. En ambos casos el gran espacio abierto colindaba en un principio con el convento, pero con el paso de los años y los cambios de uso se fueron insertando edificios que fueron modificando, sobre todo en el caso de Tehuacán, la imagen espacial original. Finalmente no dudamos, sobre la base de los datos físicos de Huejotzingo y lo escrito por el historiador Paredes Colín, en reforzar nuestra hipótesis de una gran plaza de 90,000 varas cuadradas en Tehuacán, que se presenta de manera gráfica en el plano anexo correspondiente.

Todas las plazas tienen los edificios principales, tanto civiles como religiosos, en las manzanas que la contienen. Por ejemplo, las casas reales cambian de posición de un poblado a otro, pero en origen prevalece la ubicación al poniente de la plaza, y en las que existe, el convento se ubica al oriente de la misma.

Por lo que respecta a las parroquias la disposición es la siguiente: en las ciudades donde existe un convento anterior, la iglesia se encuentra, en los casos de Quecholac y Acatzingo, al norte de la plaza; en Tepeaca y Amozoc, al poniente, y en Tehuacán al sur. En los dos poblados en los que no se presenta un conjunto conventual, como es el caso de Tecamachalco y San Andrés Chalchicomula, la iglesia parroquial se encuentra al oriente de la plaza. Desde luego que con el paso del tiempo en cada una de las poblaciones de estudio se aprecia una mudanza de estos edificios gubernamentales, sobre todo en el siglo XX, donde los gobiernos, con tal de pasar a la historia o de justificar su administración, han construido verdaderos adefesios para sustituir a los edificios de gobierno originales.

Las plazas también han sido modificadas de acuerdo al cambio de usos y costumbres; de ser completamente planas se les ha construido desniveles; se les ha colocado mobiliario urbano diferente al original y se les ha quitado otro. De acuerdo a las modas, se han agregado árboles y otro tipo de vegetación, incluso en algún momento de su historia se les instaló expendios de combustible, locales comerciales y terminales de autobuses, entre otras cosas. De igual manera, sus pavimentos han sufrido cambios.

Las plazas de Tepeaca, Amozoc, Acatzingo, Quecholac y Tehuacán son prácticamente horizontales, a diferencia de las de Tecamachalco y San Andrés Chalchicomula que presentan un fuerte desnivel. Aunque en estos dos últimos casos se han hecho obras para renivelarlas y dejarlas horizontales, por fotografías antiguas se puede ver que antes de los años cuarenta del siglo XX estas plazas corrían con el desnivel propio de las poblaciones.

No todas las plazas cuentan con portales. Por ejemplo, en Quecholac y Amozoc no existen actualmente, mientras que en Tehuacán y Acatzingo ocupan toda la calle frente a la plaza, y en San Andrés Chalchicomula, Tecamachalco y Tepeaca son de pequeñas dimensiones.

Algunas han sido sumamente alteradas, tal es el caso de Amozoc, en cuya plaza se ha instalado un mercado permanente con locales construidos con ladrillo y concreto, además de tener una escuela funcionando en medio de la explanada. En algunos otros casos se ven puestos ambulantes, y en Quecholac, Acatzingo y Amozoc, las plazas se llenan con puestos temporales los días de mercado. Se debe recordar aquí el muy especial caso de Tepeaca, en cuya plaza hasta los años noventa del siglo XX se llevó a cabo un mercado de grandes proporciones que venía cumpliendo una tradición iniciada en la época prehispánica. En el caso de San Andrés Chalchicomula, Tehuacán y Tecamachalco las plazas se han convertido en paseos ó alamedas y sólo en tiempos de las ferias regionales son ocupadas para actividades comerciales.

En este momento de la investigación, después de analizar, por un lado, los testimonios de los primeros cronistas, entre otros a Toribio de Benavente «Motolinía», y las tesis de investigadores como John Mc Andrew, George Kubler y Carlos Chanfón; y por otro, la comparativa de estas posiciones teóricas con la recopilación, clasificación y análisis de la información recogida en cada uno de los poblados de estudio, nos

encontramos en una inmejorable posición para responder algunas preguntas fundamentales.

Las tres preguntas a responder son: ¿Existe una relación directa entre la presencia en el lugar de un edificio conventual, la jerarquía del mismo y las dimensiones de la plaza mayor? ¿Se aplicó el principio del trazo áureo en los poblados de estudio? Y por último ¿Puede comprobarse la influencia de las plazas en lo escrito en las Leyes de Indias de 1573?

El primer punto sobre el que hay que reflexionar es que, de las poblaciones estudiadas, Tepeaca, Quecholac, Acatzingo, Tecamachalco y Tehuacán fueron pueblos de gran importancia en la región y en ellas se instalaron edificios que, según Kubler, son construcciones de primer y segundo orden y la diferencia entre estos se basa solamente en el tiempo que tardó su edificación[33], pero en cuanto a las dimensiones del edificio podemos decir que no existe distinción.

Al consultar la tabla comparativa de las dimensiones y áreas de las plazas es evidente que las de mayor tamaño son, en orden descendente, Tehuacán original, Quecholac, Tepeaca y Acatzingo, y podemos sumar la hipotética plaza de Tecamachalco, aunque debido a las alteraciones que ha sufrido resulta difícil comprobar las medidas originales.

Debido a la importancia regional de los poblados, éstos representaron para los franciscanos puntos estratégicos para la realización de la gran campaña de evangelización y el control de amplias áreas de la región. Esta importancia se manifestó físicamente en la construcción de conjuntos duales compuestos de un gran edificio conventual y su correspondiente magnífica plaza central que sustituyera como significante simbólico físico al templo-plaza prehispánico. Este acto de sincretismo es uno de los muchos de los que se valieron los frailes para poder imponer la nueva religión a los naturales.

El tamaño de las plazas queda así ligado definitivamente a la influencia prehispánica y a la gran campaña de evangelización franciscana (se dice franciscana porque el área de estudio se encuentra en el centro de la Provincia del Santo Evangelio).

Dos hechos importantes y ambos comprobados en los sitios son: las poblaciones fundadas o trasladadas por los frailes son las que tienen plazas de dimensiones extraordinarias y, para la zona en general, el enunciado queda comprobado con los levantamientos que como referentes se hicieron de Cholula y Huejotzingo de los cuales se obtuvo la

[33] Kubler, 1984, p. 34.

siguiente información: los dos primeros son poblaciones que, aunque no se encuentran sobre la ruta de Veracruz a Puebla, sí fueron ciudades de gran importancia regional en tiempos prehispánicos y en los inicios del periodo virreinal representaron sitios centrales de los que partió la campaña de catequización franciscana.

En las dos ciudades se observa la existencia de un conjunto conventual de primer orden y una plaza con un área superlativa (ver tabla comparativa de las plazas) En el caso de Amozoc, aunque el conjunto conventual existe, éste sólo fue una visita del convento de Tepeaca y esta situación se ve reflejada en el tamaño de la plaza pues se ubica sólo por encima de la de Tehuacán actual y Tecamachalco actual.

El otro planteamiento que da consistencia a nuestra postura tiene que ver con los poblados de San Andrés Chalchicomula, Tecamachalco y Tehuacán. Estas tres ciudades presentan casos distintos a los de las otras poblaciones. Aunque la primera fundación de Chalchicomula fue en 1560, su traslado definitivo ocurrió en el año de 1600 y en ese momento ya estaba secularizada, por lo tanto, en el perímetro de la plaza no existe un convento mendicante.

En Tecamachalco, en un primer traslado efectuado por los franciscanos éstos construyeron un gran convento-plaza y su guardián tenía la máxima autoridad en el pueblo. Al secularizarse las parroquias de la zona en 1640 el centro de la población se trasladó a un nuevo lugar y en su perímetro se construyó la parroquia (ver epígrafe: La Plaza de Tecamachalco). El estudio citado nos permite afirmar que la plaza actual no es la original y que el traslado de la plaza obedeció a razones políticas y al cambio de las condiciones sociales a mediados del siglo XVII.

Por último, Tehuacán fue objeto de un traslado tardío hacia el año de 1580, pero a diferencia de las anteriores este cambio fue realizado por los frailes franciscanos como en los casos de Huejotzingo, Tepeaca y Tecamachalco en su primer traslado.

De la comparativa de los tres casos resulta lo siguiente: San Andrés Chalchicomula y Tecamachalco tienen una plaza pequeña y no existe la presencia de un convento regular, además, las dos poblaciones fueron cambiadas de su asentamiento original por órdenes de las autoridades civiles. Tehuacán, en cambio, al ser trasladada por los frailes, tiene edificio conventual y reaparece la gran plaza.

Después de estas reflexiones podemos concluir categóricamente que:

* La influencia prehispánica, más que manifestarse por el hecho de que los asentamientos se realizaron sobre preexistentes poblados prehispánicos (recordemos que de las poblaciones de estudio y las ciudades utilizadas como parámetro de estudio seis fueron trasladadas o se asentaron en lugares sin antecedente de población y sólo de cuatro se sabe que se fundaron sobre poblados preexistentes) se hace evidente en la presencia de la dualidad templo-plaza como símbolo centralizador y aglutinador de los aspectos de la vida en sociedad del grupo humano que los habitaba y en la claridad que tuvieron los frailes franciscanos para lograr un sincretismo que facilitó la labor evangelizadora en la zona.

* Es innegable la liga que se presenta entre el tamaño de la plaza y la presencia de los frailes, comprobable en el tamaño y jerarquía del edificio conventual y el área destinada a plaza mayor. Es decir, que las dimensiones y trazo de las plazas se generan como producto de la interacción dinámica de este espacio con el conjunto conventual.

* En la región de estudio, al terminar la campaña de evangelización y cambiar la política de la Corona española con respecto a la preeminencia de las órdenes religiosas en la administración de los sacramentos en el Virreinato, al final del siglo XVI las fundaciones de ciudades ya con otra intención encaminada al comercio, el paso y conexión y de gobierno regional, presentan una reducción considerable en las medidas de sus plazas muy probablemente porque en este momento histórico trataron de responder a una necesidad local de población y ya no a una regional como ocurrió al inicio del siglo XVI.

* La ciudad de Puebla presentada como un parámetro de estudio, más que ser un ejemplo a seguir en las fundaciones de la región, se constituyó en un caso de excepción desde el planteamiento de la intención de fundación: la creación de una ciudad para españoles asentada en un lugar sin poblado preexistente y con una traza que hacen a sus manzanas y plaza mayor totalmente distintas al resto de los poblados estudiados (ver epígrafe: Puebla, Cholula y Huejotzingo un parámetro de estudio) Aquí sólo subrayaremos el hecho de que la traza es rectangular y las demás ciudades son de tipo cuadrangular y no presentan un patrón de trazo exacto como el de Puebla (manzanas de 200 x 100 varas). La propuesta de un crecimiento independiente de las poblaciones de estudio deja sin efecto la hipótesis que acerca la influencia de trazo a Oaxaca, y agregaríamos que, si bien la forma cuadrangular es una similitud muy importante, el tamaño y la razón de fundación de la

ciudad de Antequera refuerza la ya mencionada hipótesis de la diferente intención que tuvieron las ciudades fundadas por las autoridades civiles y el tamaño de las plazas.

Puebla, a pesar de ser la segunda ciudad más importante delVirreinato y de haber experimentado una fundación temprana (1531-1532) presenta una plaza de tamaño modesto que se ve superada por todas las grandes plazas de la región donde existe la presencia de un convento franciscano. Realizando una simple operación aritmética tenemos que la plaza de Puebla cabría un poco más de tres veces en la plaza de Huejotzingo; tres veces en la plaza de Tehuacán; dos veces y media en la de Cholula; dos veces en la de Quecholac; una vez y media en la de Tepeaca, y casi una vez y media en la de Acatzingo. Resulta muy significativo para esta investigación el hecho de que las plazas que son más pequeñas que la de Puebla, al igual que esta ciudad, no presentan un convento en las inmediaciones de la plaza, y la razón de su fundación es distinta al programa de la conquista espiritual. Solamente tenemos el caso de Amozoc que cuenta con una plaza menor que la de Puebla y en cuyas inmediaciones existe un convento, aunque como ya se aclaró es sólo un edificio pequeño con categoría de visita.

Finalmente debemos subrayar la influencia definitiva de los frailes franciscanos que, al emprender los grandes proyectos regionales de evangelización, dan personalidad particular al modelo de ciudad que proponen y la diferencian de manera clara de las propuestas de fundación realizados por el gobierno civil. Es por esta razón que con todos los argumentos expuestos la posible influencia de las grandes metrópolis (Puebla y Oaxaca en este caso) queda descartada totalmente. Las poblaciones se fundan y evolucionan con identidad propia.

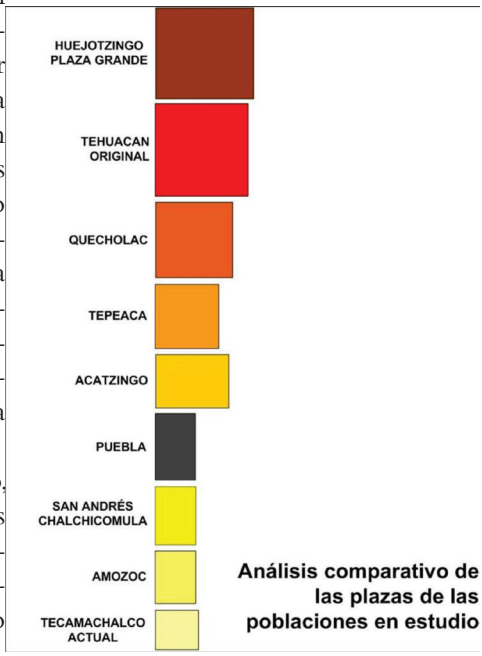
Por su parte las plazas se constituyen en el elemento rector de las ciudades y sus dimensiones quedan ligadas a la presencia o no de un conjunto conventual franciscano. Aglutinan todas las actividades sociales, económicas y religiosas del poblado del cual son el centro vital. La diferenciación entre las ciudades franciscanas y las seculares radica sobre todo en la escala de este elemento primordial; esto es que, en las ciudades donde existe un convento franciscano, las plazas alcanzan dimensiones extraordinarias, contrastando con el tamaño modesto de las plazas de ciudades fundadas por la Corona.

También nos encontramos en posición de afirmar que la planta de estos espacios abiertos, así como la traza de las poblaciones, no tiene

ninguna relación con los trazos áureos, por lo que creemos que la solución debe buscarse en una razón más simple y práctica de orden utilitario. Después de lo expuesto se puede comprobar que las Leyes de Indias son una consecuencia y toman su esencia, de la gran actividad fundacional del siglo XVI.

Es claro que aún hoy en día las plazas siguen siendo, a pesar de cambios físicos y de usos, el punto focal de la vida social de los habitantes de los poblados estudiados, es decir, que se siguen efectuando ahí las actividades religiosas, comerciales, administrativas y políticas que reúnen a gran parte de la población.

La pervivencia de la plaza como punto neurálgico se debe, en parte, a que aún hoy siguen estando en su perímetro los principales edificios que representan a los poderes civiles y religiosos, y en la mayoría de ellas la tradición del tianguis semanal sigue vigente. Los ejemplos más claros de esta permanencia son las plazas de Tepeaca y Acatzingo. En el primer caso se trató de erradicar el tianguis semanal que se efectuaba en la plaza trasladando a los vendedores a un mercado fuera del centro histórico, y aunque esto hubiera supuesto la muerte de la plaza no ocurrió así. La fe religiosa a la imagen del Niño Doctor que se encuentra en la parroquia del lugar ha hecho que la vida de la plaza prevalezca, pues llegan a ella grandes peregrinaciones de distintos puntos del estado y del país, generando un movimiento constante que se va acrecentando los fines de semana. Esta actividad ha provocado que el comercio informal regrese, tome la plaza y las calles de los alrededores.



Análisis comparativo de las plazas de las poblaciones en estudio

En el caso de Acatzingo, además de las ya mencionadas actividades religiosas y político-administrativas, el intercambio comercial sigue siendo una realidad viva.

ANALISIS COMPARATIVO DE LAS PLAZAS DE LAS CIUDADES DE ESTUDIO												
CIUDAD	TENDENCIA GEOMETRICA	MEDIDAS DE LAS PLAZAS (VARAS CASTELLANAS = .836$_m$)		SUPERFI-CIE TOTAL	NO. DE CALLES QUE SALEN DE LA PLAZA	PORTALES		CASAS REALES		CONVENTOS XVI	PARROQUIAS	ORIENTACIÓN
		NORTE-SUR	ORIENTE-PONIENTE			HISTO-RICO	ACTUAL	HISTORICO	ACTUAL			
QUECHOLAC	cuadrangular	248.21	244.04	60,573.16	8	0	0	poniente de la plaza	oriente de la plaza	oriente de la plaza	norte de la plaza	12° NE
TEPEACA	cuadrangular	204.90	207.65	42,547.48	8	1	1	poniente de la plaza	poniente de la plaza	oriente de la plaza	poniente de la plaza	5° NW
ACATZINGO	rectangular	235.58	173.03	40,762.40	10	1	1	poniente de la plaza	excentas	oriente de la plaza	norte de la plaza	2° NE
PUEBLA	rectangular	129.82	215.47	27,972.31	8	3	3	norte de la plaza	norte de la plaza	no existe	sur de la plaza	17° NE
CHALCHICOMULA	cuadrangular	131.19	188.76	24,763.42	7	2	1	poniente de la plaza	poniente de la plaza	no existe	oriente de la plaza	10° NW
AMOZOC	cuadrangular	170.51	130.74	22,292.47	8	0	0	poniente de la plaza	poniente de la plaza	oriente de la plaza	poniente de la plaza	10° NW
TEHUACÁN	cuadrangular	143.72	154.83	22,252.16 * plaza actual	3	1	1	poniente de la plaza	oriente de la plaza	excento de la plaza actual	sur de la plaza	10° NW
TECAMACHALCO	cuadrangular	139.17	128.16	17,836.02	8	1	1	poniente de la plaza actual	norte de la plaza actual	excento de la plaza actual	oriente de la plaza	25° NW

Fuente: Los datos fueron obtenidos por el autor y colaboradores en el sitio correspondiente.

LAS DIMENSIONES Y AREAS DE LAS PLAZAS MAYORES						
POBLACIÓN	TIPO DE CONVENTO SEGÚN CLASIFICACIÓN DE KUBLER	JERARQUÍA DEL EDIFICIO	MEDIDAS EN VARAS (.836)ORIENTE - PONIENTE	MEDIDAS EN VARAS (.836) NORTE - SUR	AREA EN VARAS^2	AREA EN METROS^2
HUEJOTZINGO PLAZA GRANDE	TIPO A	GUARDIANÍA	294.82	315.81	93,107.10	65,067.90
TEHUACAN ORIGINAL	?	?	300	300	90,000.00	62,900.64
HUEJOTZINGO ACTUAL	TIPO A	GUARDIANÍA	230.15	315.81	72,683.67	50,795.52
CHOLULA	TIPO A	GUARDIANÍA	287.04	244.4	70,152.00	49,026.22
QUECHOLAC	TIPO B	GUARDIANÍA	244.04	248.21	60,573.16	42,334.11
TEPEACA	TIPO A	GUARDIANÍA	207.65	204.9	42,547.48	29,734.23
ACATZINGO	TIPO B	GUARDIANÍA	173.03	235.58	40,762.40	28,487.95
PUEBLA	PLAZA SECULAR		215.47	129.82	27,972.31	23,384.85
CHALCHICOMULA	PLAZA SECULAR		188.76	131.19	24,763.42	17,306.68
AMOZOC	TIPO C	VISITA	170.51	130.74	22,292.47	18,636.50
TEHUACAN ACTUAL	PLAZA SECULAR		154.83	143.72	22,252.16	15,549.72
TACAMACHALCO ACTUAL	PLAZA SECULAR		128.16	139.17	17,836.02	12,464.87

Datos tomados de los levantamientos físicos de los poblados

Bibliografía

Acuña, René, «Relación de Tepeaca», *en Relaciones geográficas de Tlaxcala*, vol. II, México, UNAM, 1984, pp. 230-237.

AGN, *Descripción de la provincia de Tehuacán de las Granadas*, Padrones, vol. 3, fols. 98-110, 28 de septiembre de 1791.

Braudel, Fernand, *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica, 2002.

Castilla, Catalina y Enrique Sánchez, *Cholula significación urbana*, Puebla, UPAEP 2000.

Chanfón Olmos, Carlos, *Curso sobre proporción*, México, USNH, 1997.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 2000.

Pérez Arcos, Emilio, *A San Andrés Chalchicomula en el IV Centenario de su fundación, documento mecanografiado*, México, 1962.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo* XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

León Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún*, México, Col. Nacional, UNAM, 1999.

León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, Col. Nacional, 2000.

Martinez, Hildeberto, *Codiciaban la tierra*, México, CIESAS, 1994.

Méndez Sainz, Eloy, *Urbanismo y morfología de las ciudades novohispanas*, México, UNAM/UAP, 1988.

Palacios, Enrique Juan, *Puebla su territorio y sus habitantes*, Puebla, JMMCM del Municipio de Puebla, 1982.

Terán Bonilla, José Antonio, *El desarrollo de la fisonomía urbana del centro histórico de la Ciudad de Puebla (1531-1994)*, Puebla, UPAEP, 1996.

SURGIMIENTO, DESARROLLO E IMPACTO DE LAS HACIENDAS EN LA PROVINCIA DE TLAXCALA, MÉXICO

Carlos Arturo Giordano Sánchez Verín
Universidad Nacional Autónoma de México

El actual estado de Tlaxcala, en el centro de México, cuenta con una superficie de 4,060.923 kilómetros cuadrados, una altura sobre el nivel del mar que varía desde los 2,100 metros en el sur del estado hasta los 4,461 metros en la cima del volcán La Malinche y está compuesto por más de 70 tipos de suelo[1], unos aptos para las actividades agropecuarias y muchos no, por tratarse de tierras erosionadas o barrancas. Sin embargo este estado, al igual que los demás que conforman la República Mexicana, no siempre ha tenido la misma estructura político-administrativa-territorial.

Hasta antes de la conquista española, la organización de las comunidades indígenas era diferente a la que había en Europa y existían diferencias considerables en cuanto a tamaño e importancia. Al respecto nos dicen Ouweneel y Hoekstra[2], basados en Gerhard[3], que para entonces el campo mesoamericano era un pequeño dominio de agricultores dispersos, con sus chozas junto a las milpas en torno a un medular ceremonial-administrativo, y que había tanta población nativa que muy poca tierra quedaba sin utilizar. Solo después de las epidemias provocadas por las enfermedades provenientes de Europa y Asia, los sobrevivientes dejaron

[1] Gerd Werner, 1988, p. 4.
[2] Arij Ouweneel y Rik Hoekstra, 1998, p. 3.
[3] Peter Gerhard, 1986.

terrenos baldíos que unas veces se quedaron así y otras se ocuparon por personas particulares o instituciones religiosas.

Por su parte, Diego Muñoz Camargo nos dice que los tlaxcaltecas se establecieron en lo que años después sería la Provincia de Tlaxcala y la dividieron entre los herederos del primer señor llamado *Culhuatecuhtli*. Así se conformaron los cuatro señoríos que encontró Hernán Cortés a su llegada a Tlaxcala[4].

Gibson opina que ya hacia la primera mitad del siglo XVI es cuando se hace la división del territorio en las cuatro famosas cabeceras: Ocotelulco, Tizatlán, Quiahuixtlan y Tepeticpac[5]. Investigaciones más recientes, como las de Luis Reyes, confirman que la Provincia no estaba dividida en sólo cuatro cabeceras principales, sino que existían muchas otras por toda la Provincia, aunque quizá éstas no fueron tan importantes como las cuatro mencionadas.

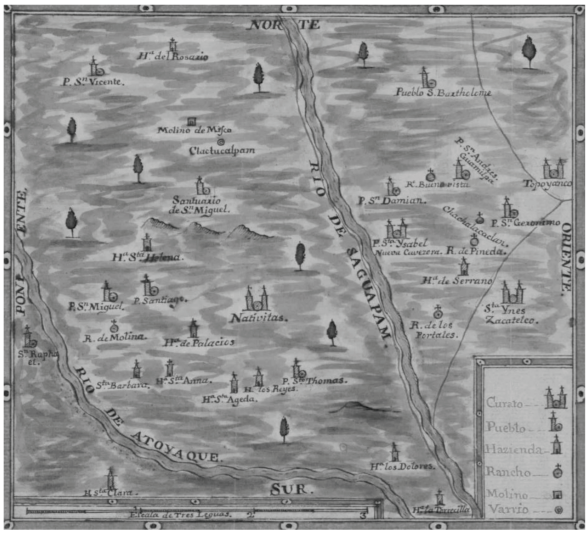
Así, queda claro «…que la propiedad colectiva de la tierra entre los campesinos indígenas en el Altiplano de México Central es una creación del estado español. No se puede seguir considerando el sistema colonial como el destructor de la propiedad territorial indígena sino precisamente como su protector»[6].

Para efectos del presente trabajo, seguiremos con el tradicional concepto de cuatro cabeceras principales gobernadas, a principios del siglo XVI, por Maxixcatzin, Xicohtencatl, Tlehuexolotzin y Citlalpopocatzin. Esto nos permitirá identificar, ya para el siglo XVI, la dinámica del gobierno de la Provincia. Así, sabemos que Tlaxcala estaba integrada principalmente por dos sectores sociales: los *pilli* o *pipiltin* (plural) y los *macehualli* o *macehualtin* (plural), es decir, por la nobleza y por los plebeyos. Los primeros históricamente tenían el control sobre la tierra, sobre la mano de obra, sobre la política, sobre la economía y sobre los recursos, mientras que los segundos, también de manera histórica, eran quienes trabajaban las tierras y aportaban, por supuesto, la mano de obra, pagaban tributos y atendían las solicitudes o peticiones hechas por los primeros. De esta manera participaban no sólo en el trabajo agrícola de las tierras en las que habitaban, sino que también colaboraban en la construcción de obras y caminos que la nobleza determinaba.

[4] Diego Muñoz Camargo, 1978, pp. 70-84.
[5] Charles Gibson, 1967, p. 72.
[6] Arij Ouweneel y Rik Hoekstra, 1993, p. 3.

El tema del territorio que abarcaba la Provincia de Tlaxcala ha sido muy discutido. Algunos autores como Claude Davies[7] o Charles Gibson[8] son de la idea que el territorio ocupado por los tlaxcaltecas debió ser más pequeño que el actual estado de Tlaxcala, mientras que otros como Robert Barlow[9] afirman que el señorío debió ser bastante más extenso que en el presente. Por su parte, autores como Wolfgang Trautmann[10], con quien compartimos esta consideración, afirma que Tlaxcala debió ser muy similar en sus límites a los que ahora tiene, sin incluir a Calpulalpan que fue incorporada a Tlaxcala en el siglo XIX. Así, la Provincia se encontraba dividida en cuatro principales señoríos que eran representados por las cuatro cabeceras, las cuales fueron reconocidas por el gobierno virreinal hasta mediados del siglo XVIII[11].

Es importante señalar que cuando se habla de la Provincia de Tlaxcala y de las tierras que la conformaban, no significa que todas ellas estuvieran habitadas o fueran explotadas. Una gran cantidad de territo-



Mapa que muestra una parte del Valle de Tlaxcala y en el que se aprecian pueblos como Nativitas, Topoyanco y Santa Inés Zacatelco, así como diversas haciendas y ranchos. AGN, *Historia*, vol. 317, exp. 4, 1777.

[7] Claude Davies, 1968, p. 37.

[8] Charles Gibson, 1981, p. 80.

[9] Robert Barlow, 1949, p. 85.

[10] Wolfgang Trautmann, 1981, p. 3.

[11] *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*…, 1756, T. II, lib. VI, título VII, ley III, p. 219v.

rio estaba conformado por tierras improductivas por tratarse de sitios destinados a zonas de guerra, barrancas, cañadas, etc. Sin embargo, las zonas donde se establecieron tanto los macehuales como sus respectivos nobles, fueron tierras aptas para la agricultura y que solían contar con abundante agua, vital para obtener buenas cosechas. Entre estas zonas destaca, por supuesto, la cuenca que se encuentra entre los ríos Atoyac y Zahuapan[12].

En la Provincia de Tlaxcala destaca, como elemento de interés, la relación que sostuvieron los indígenas, primero con los conquistadores y después con la Corona, misma que les permitió mantener un cierto nivel de autonomía, o al menos eso es lo que intentaron las autoridades indias de Tlaxcala, haciendo siempre alusión a su participación militar en la conquista de México Tenochtitlan. Es importante señalar que Tlaxcala no fue la única provincia que se alió o apoyó a los españoles en dicha conquista, sabemos que, por ejemplo Cempoala o Huejotzingo se aliaron a Cortés, sin embargo ellos no recibieron beneficios como Tlaxcala. Así, en Huejotzingo, Diego de Ordaz fue el primer encomendero y, tiempo después, por disposición de don Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España, la encomienda pasó a la administración de la Corona y se congregó a la población en la actual ciudad, algo que nunca sucedió en Tlaxcala.

En Tlaxcala, la idea de cierta «independencia» se mantuvo por siglos, a pesar de que los hechos demostraban que lo escrito se encontraba muy lejos de la realidad. Así, por ejemplo, don Francisco Maxixcatzin recibió la solemne promesa imperial de que la Provincia de Tlaxcala contaría con algunos privilegios, como conservar su gobierno indígena, no formar encomiendas, mantener sus tierras sin la intromisión de los españoles y los nobles podrían portar armas[13], sin embargo estas promesas fueron quebrantadas en 1539 por el virrey Antonio de Mendoza, al otorgar tierra a los españoles.

En 1563, una nueva delegación del gobierno tlaxcalteca viajó a España y fue recibida por el Rey Felipe II, quien volvió a rememorar por escrito la cédula de 1535, e hizo nueva Merced, en la cual ratificó el acuerdo hecho por el Rey Carlos V y desde entonces se le llamó a Tlaxcala «Muy Noble y Leal Ciudad», además concedió a la delegación un juramento: «prometemos y damos nuestra palabra real que

[12] Carlos Giordano, 2006; Alba González Jácome, 2003.

[13] Al respecto se puede consultar a Andrea Martínez Baracs, 1991, pp. 176-179.

ahora y de aquí en adelante en ningún tiempo del mundo, la ciudad de Tlaxcala con sus términos, no será enajenada ni la apartaremos de nuestra Corona Real»[14].

El juramento tampoco surtió el efecto deseado, pues hacia finales del siglo XVI ya se contaban cerca de 100 haciendas en Tlaxcala, cantidad que se duplicó para 1630.

Es importante tomar en cuenta que la ciudad de Tlaxcala no existía en la época prehispánica y que su primer ayuntamiento lo fundó Hernán Cortés en 1520, antes de que la ciudad de México-Tenochtitlan fuera sitiada y conquistada por Cortés el 13 de agosto de 1521. Es decir que la ciudad de Tlaxcala es una creación virreinal.

La elección del sitio donde se asentaría la nueva ciudad se hizo en el año de 1528 y antes de 1550 se llevaron al cabo la construcción de sus principales edificios, poco después de que el rey de España otorgara a Tlaxcala el rango de ciudad, lo que sucedió el 22 de abril de 1535[15]. Aquí es importante pensar cuál fue el objeto de fundar una nueva ciudad que se encontrara prácticamente como corazón de las cuatro cabeceras indias, y que se manejara de manera independiente a ellas, a pesar de que ahí se encontraban las autoridades del cabildo indio, así como el propio gobernador indígena de la Provincia.

A los pocos años de que esto sucediera, ya el Cabildo de Tlaxcala se quejaba de que los nobles, propietarios tradicionales de la tierra y de la mano de obra, estuvieran vendiendo sus tierras tanto a españoles como a los propios macehuales[16]. Esta situación provocaría, a la larga, que las tierras de la Provincia de Tlaxcala se encontraran en manos de los europeos, quienes habían adquirido la tierra por varios medios, lo que provocaría un gran impacto en la población indígena, ya que al no tener tierras para sus cultivos, tuvieron que emplearse como peones de los nuevos propietarios.

Es importante mencionar que, de acuerdo con los documentos de archivo consultados, hemos podido identificar 84 poblaciones entre 1700 y 1740. Muchas de estas poblaciones indígenas se fundaron a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, pero también muchas fueron desapareciendo a lo largo de estos mismos siglos. De acuerdo con las fuen-

[14] Lucio Leyva, «República de indios…», p. 12, basado en *Real Cédula*, Madrid, 1563, en *Documentos y Reales cédulas de Tlaxcala*, Tlaxcala, s/f.

[15] Carlos Giordano y Georgina Moreno, 1993, p. 30.

[16] Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1985, p. 334.

tes de archivo consultadas, hemos podido observar que la mayoría de las comunidades que se abandonaron se encontraban alejadas de la red hidrológica, principalmente la que se relaciona con el río Zahuapan, aunque también con la vinculada con los escurrimientos perennes que en él desembocan. Esto nos lleva a concluir que muchos de los pueblos se abastecían de agua acumulando la que podían recolectar de las lluvias, de las depresiones naturales de los terrenos o la que acumulaban en presas artificiales de origen prehispánico llamadas jagüeyes, muchos de los cuales subsisten en la actualidad, aunque la mayoría de ellos datan de la época de las haciendas que empezaron a poblar la Provincia de Tlaxcala desde finales del siglo XVI.

Con respecto al abandono de los pueblos, Wolfgang Trautmann nos dice que

> de la revisión de las fechas de abandono se desprende que de un total de 185 pueblos y barrios independientes, que son nombrados durante el transcurso de la época colonial, 17 fueron abandonados en el siglo XVI, 39 en el siglo XVII, 8 en el siglo XVIII y 5 en el siglo XIX. Por consiguiente, se puede establecer un claro predominio de los abandonos durante los primeros dos siglos después de la conquista. De acuerdo a la estratificación temporal de las últimas fechas registradas, se desprende que la mayoría de los pueblos fue abandonada entre 1557 y 1628. Dentro de un periodo de tiempo apenas superior a 70 años desaparecieron el 67% de los lugares en cuestión[17].

Sabemos por las fuentes de archivo, que los latifundios fueron creciendo en número y en tamaño, y así, para 1712 se registran en un catastro 197 predios bajo las denominaciones de hacienda, rancho, ranchos agregados y casas de campo[18].

Las fuentes son insistentes en señalar que en numerosos casos los terrenos que pertenecían a las comunidades indígenas se vieron afectados de manera importante por el aumento del ganado que las haciendas soltaban a pastar durante la segunda mitad del siglo XVI, hecho que favoreció a los hacendados ya que tenían autorización por ley al pastoreo de los terrenos baldíos pertenecientes a los pueblos vecinos. «Sin embargo, el ganado era frecuentemente lanzado a estos terrenos mucho antes del

[17] Wolfgang Trautmann, 1981, p. 75.

[18] Para el caso de las «Casas de Campo» sabemos que, de acuerdo con Isabel González Sánchez, 1969, éstas no solían ser mayores a las 3.5 has. y no tenían fines productivos.

comienzo de la cosecha, de manera que las plantaciones de maíz y nopal resultaban completamente dañadas». Por causas como éstas algunos pueblos se abandonaron en el área de Hueyotlipan y Atlangatepec a fines del siglo XVI[19].

Esta situación se presentó en la Provincia durante todo el periodo virreinal, a pesar de las continuas quejas y a las primeras disposiciones que intentaron que los españoles no se apropiaran de las tierras ni que sus ganados dañaran los cultivos indígenas. En un documento localizado en el Archivo General de la Nación, fechado en 1706, vemos cómo se presenta una situación de queja ante la avanzada europea en las tierras de las comunidades. Así fue como «Francisco Pérez de Santoyo, Procurador del número de esta Real Audiencia, en nombre del Gobernador, fiscales y demás naturales oficiales de República de los pueblos de San Marcos Contlanzingo, San Francisco Papalotla y San Cosme Mazatechoso [Mazatecochco] y demás de la Provincia de Tlaxcala…»[20] solicitaron en 1705

> que se quitasen las estancias que con perjuicio de las heredades de los naturales tenían algunos españoles. Y porque sin embargo, por algunos se les hacían graves perjuicios, especialmente por Don Juan de Santiago, Don Pablo Sáenz Cavezón, Don Bartolomé de la Cruz Presbítero, y el Capitán Don Juan de Almazán, cogiéndoles por todos lados el monte y tierras, sin dejarles en qué sembrar ni pastar sus ganados, ni permitirles sacar leña, despojando a los naturales de la posesión que habían tenido[21].

Para ello fue indispensable hacer alusión a una Cédula firmada en 1552 y en la que se dice que « se mandó que hiciese desquitar en la Provincia de Tlaxcala las estancias que algunos españoles tenían en ella, en perjuicio de las sementeras e labranzas de los indios…»[22] y, posteriormente, en 1680 el Rey escribía que

> se me ha representado que habiendo reconocido en años pasados el grave daño y perjuicio que los indios y naturales de ella recibían de las estancias

[19] AGN, General de Parte, Vol. 5, Exp. 1151; Indios, Vol. 6, Segunda Parte, Exps. 736, 878, 902; Vol. 11, Exp. 58.

[20] AGN, Indios, Vol. 36. Exp. 324. Este documento se realizó en 1705, sin embargo hace alusión a diversas cédulas de siglos anteriores a fin de mostrar cómo se ha violentado la que originalmente se firmó en 1552.

[21] AGN, Indios, Vol. 36. Exp. 324.

[22] AGN, Indios, Vol. 36. Exp. 324.

> que algunos españoles tenían en dicha Provincia, se mandaba a los Virreyes de ese Reino por capítulo expreso de sus instrucciones, hiciesen quitar las que hubiese en ella y que, por no haberlo hecho en el todo, se mandó a esa Audiencia por la Cédula en esta inserta…[23]

Asimismo comentó que «Suplicándome que por ser lo referido en beneficio de los naturales y de puro alivio suyo, por quitarles los españoles sus tierras con cualquiera causa, fuese servido de mandar se guardase y ejecutase la Cédula en ésta incorporada…»[24].

En este sentido, todo parece indicar que hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, la venta de las tierras de la Provincia, que habían pertenecido a la nobleza tlaxcalteca por generaciones, se encontraba ahora en manos de los latifundistas y de los pueblos que las habían adquirido por compra o las mismas autoridades españolas se las habían adjudicado, como sucedió con San Juan Ixtenco en 1681[25]. Así, ya en la primera mitad del siglo XVIII se empezó a conformar una estructura social diferente en la Provincia de Tlaxcala con respecto a la que había existido en los dos siglos anteriores. Hemos encontrado en los documentos de archivo, tanto del Archivo General de la Nación (AGN) como del Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET), que la gente dejó de trabajar las tierras de sus comunidades para incorporarse como mano de obra en las haciendas de la región[26], pues ya no contaban con tierras suficientes para trabajar, es decir que ante la carencia de tierras en las comunidades, sus habitantes se vieron en la necesidad de emigrar a sitios donde existieran esas tierras y, por lo general, ésta se encontraba en las haciendas. Con toda seguridad éste fue el principal impacto que tuvieron las haciendas en esta Provincia a lo largo del periodo virreinal.

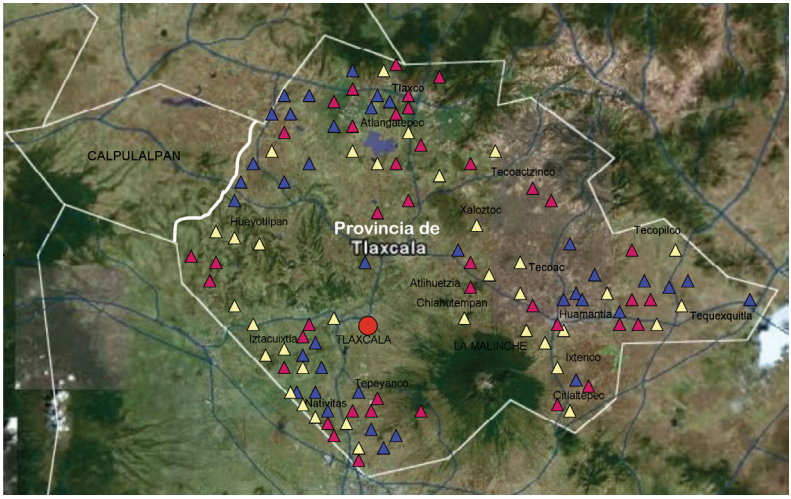
[23] AGN, Indios, Vol. 36. Exp. 324.

[24] AGN, Indios, Vol. 36. Exp. 324.

[25] Sabemos que muchos indios macehuales también participaron de la compra de esas tierras, sin embargo es posible que a lo largo de los siglos XVI y XVII las hayan vendido, pues para el siglo XVII en los documentos de archivo casi no se menciona a indios propietarios de tierras en la Provincia de Tlaxcala.

[26] Es importante señalar que el crecimiento de las haciendas se dio, principalmente, en las orillas de la Provincia, es decir hacia Tlaxco, Atlangatepec, Huamantla, Nativitas, Ixtacuixtla y Hueyotlipan.

Haciendas de Tlaxcala. 1573-1779[27]



Periodos de Fundación:

- 1573 – 1623
- 1623 – 1712
- 1712 – 1791

Asimismo vemos que para principios del siglo XVIII la evolución demográfica reflejó una estabilidad con respecto al crecimiento que tuvo Tlaxcala durante el siglo XVII. De igual manera, se observa que los tlaxcaltecas empezaron a perder el control sobre sus tierras y derechos de paso, lo que provocó graves problemas entre las comunidades indias, como sucedió en Xicohtzingo, en el sur de Tlaxcala, cuando en 1720, al perder la población un juicio promovido por un latifundista español, las casas fueron derribadas y las 80 familias que ahí vivían tuvieron que abandonar su lugar de residencia.

Con base en este tipo de información observamos que las comunidades indígenas se vieron perjudicadas de manera importante al ver afectadas sus propiedades por los reclamos de tierras, tanto por parte de otras comunidades como por el deseo permanente de los hacendados

[27] El señalamiento no corresponde de manera precisa a cada una de las haciendas, sino que se intenta presentar las regiones en las que se desarrolló el acaparamiento de tierras por parte de los hacendados en la Provincia de Tlaxcala. Mapa realizado por el autor.

de incrementar sus posesiones, así como por el reclutamiento de mano de obra indígena para el trabajo agropecuario en ellas.

El paso del alquiler voluntario a la retención por deudas fue rápido, y desde el siglo XVI los hacendados comenzaron a atraer a sus fincas, en concepto de gañanes, a los indios avecindados en los pueblos circundantes. El virrey de Cerralvo (1624-1635) suprimió el trabajo agrícola obligatorio en 1633, ya que se había vuelto una práctica común que los terratenientes retuvieran en sus fincas a los gañanes. Dos años más tarde, el 17 de junio de 1635, el mismo virrey Marqués de Cerralvo tuvo que admitir su retención en las fincas durante cuatro meses para que devengaran con su trabajo el dinero que adeudaban a sus amos[28]. A partir de 1643, los virreyes aplicaron indistintamente la orden de la retención por 4 meses o por tiempo indefinido, como sucedió en 1702 y en 1717.

De acuerdo con la información que nos proporcionan los documentos consultados, podemos observar que debió existir un problema de mano de obra en las primeras décadas del siglo XVIII, lo cual se puede ratificar con las ordenanzas que, a partir de 1739, mencionan que no deben salir operarios de la Provincia de Tlaxcala para trabajar en otras regiones. Los problemas derivados por los arreglos de cuentas entre los hacendados y los indios gañanes, así como por la falta de ajustes salariales, provocó una gran incertidumbre entre la población india[29], lo que generó una gran deserción de los trabajadores agropecuarios en detrimento de la economía regional, ya que los centros de producción no podían cubrir sus necesidades de mano de obra.

Es sabido que el surgimiento de los indios gañanes, laboríos o naboríos, a finales del siglo XVI, dio origen a los peones acasillados que trabajaron en las haciendas, casi siempre con una gran cantidad de carencias y malos tratos. Esta situación se agudizó en el siglo XVIII, por lo que es común leer en los documentos que se les hacía trabajar desde antes de que saliera el sol hasta muy noche, con poca paga y, a veces, sin ella, ya que los hacendados solían no efectuar los pagos correspondientes, ade-

[28] Isabel González Sánchez, «Condiciones de los trabajadores de las haciendas de Tlaxcala durante la época colonial», p. 449.

[29] Los ajustes salariales, llamados así en las fuentes de archivo, se refieren a la nivelación periódica de los salarios de los trabajadores de las haciendas y ranchos. La incertidumbre se debió a que los mismos trabajadores se quejaban de que los productos que consumían eran más caros y ellos ganaban lo mismo que hacía años.

más de las vejaciones de las que los indios eran objeto. Esta dinámica afectó necesariamente a los pueblos donde antes residían, sobre todo por la desarticulación de las comunidades indígenas a las que pertenecían. Asimismo, no podemos dejar de leer en los documentos una versión fundamentalmente europea o basada en la visión de las autoridades virreinales, puesto que es fácil identificar que las denuncias hechas por los indios se adecuaban a un interrogatorio preestablecido sin dar margen a comentarios adicionales por parte del declarante.

El estudio de estos documentos sobre Tlaxcala en el siglo XVIII permite, asimismo, conocer los conflictos que se desarrollaron en las comunidades por la posesión de la tierra, como parece ser que sucedió en varias poblaciones durante las primeras décadas de ese siglo y que en siglos anteriores éstos fueron escasos.

Con base en la revisión de diferentes fuentes, tanto de archivo como bibliográficas, hemos podido identificar que la Provincia de Tlaxcala sufrió de manera devastadora la pérdida de su gente. Las razones fueron múltiples, sin embargo la más importante fue la causada por las epidemias que la azotaron de manera constante a los largo de los siglos XVI y XVII principalmente. Así vemos, que de una población estimada en 150,000 personas al momento de la conquista, se redujo drásticamente a 5,000 para mediados del siglo XVII, es decir una reducción de un 3,000 %. Sin embargo, la recuperación se inició lentamente: para 1698 se registran 11,973 tributarios, mientras que en 1743 la cifra es de 11,000, es decir, en 45 años la población disminuyó menos del 9 %. Esto nos permite afirmar que en los primeros cuarenta años del siglo XVIII se logró una estabilidad poblacional que la Provincia no había visto desde la Conquista[30].

[30] Es importante tomar en cuenta que las fuentes en las que nos hemos basado son muy diferentes entre sí y esto, por supuesto, no nos permite afirmar que las cifras mencionadas son 100 % confiables. Recordemos que muchas de ellas fueron producto de un cálculo y no de un censo o padrón. Además, de acuerdo con las diferentes fuentes consultadas y mencionadas, sabemos que las familias solían estar formadas por cuatro o cinco miembros, por lo que la información de la población tlaxcalteca se ve afectada ya que las mismas fuentes hablan de tributarios, indios, personas, habitantes, familias, vecinos o confesores para designar a la población total. Entre las fuentes consultadas se encuentran las Cartas de Relación de Hernán Cortés, Epistolario de la Nueva España, los Padrones de Tlaxcala, el Códice Franciscano, Antonio Peñafiel, la Crónica de Cervantes de Salazar, la Geografía de López de Velasco, el Diario de Ajofrín, la Serie Tlaxcala de la BMNAH, Documentos relativos a la historia de Tlaxcala y Puebla, 1540-1694, Peter

Hemos podido constatar, asimismo, y con base en los documentos de archivo, que para la época virreinal, la Provincia de Tlaxcala se caracterizó por contar con asentamientos dispersos y de poca densidad[31], excepto unos cuantos como la propia ciudad de Tlaxcala que concentró a un mayor número de personas. De esta manera podemos afirmar que no existió un equilibrio económico regional y, por el contrario, se provocaba un freno al desarrollo en su conjunto.

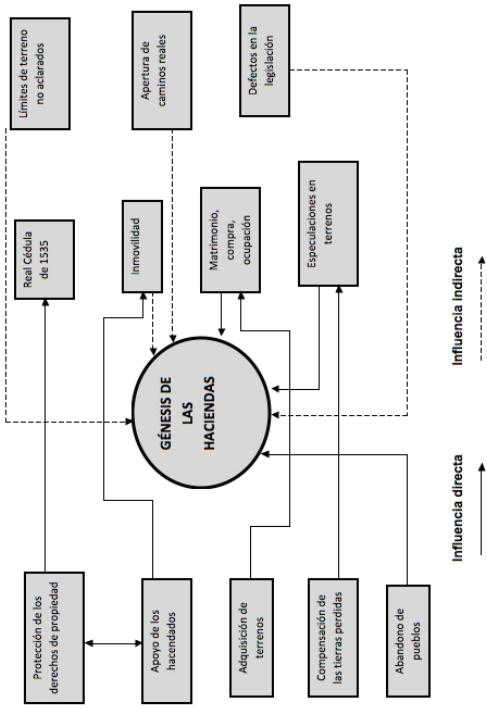
Toda la problemática en torno a la propiedad de la tierra se vio reflejada hacia el siglo XVIII en un importante cambio estructural en el que los más afectados fueron los pueblos por la continua pérdida de sus tierras. Es común ver en los documentos de archivo que los terrenos de las haciendas llegaban hasta el núcleo de los asentamientos, por lo que las familias indígenas solían contar únicamente con los solares de sus casas como única propiedad[32]. Debido a esta situación, la aplicación de la distancia mínima establecida en torno a los asentamientos, conocida como fundo legal, se convirtió en un pleito constante y bastante documentado en las fuentes de archivo, sobre todo en el siglo XVIII, donde la principal discusión se encontraba en la fijación del punto de partida sobre la cual se debía iniciar la medición de las 600 varas establecidas desde 1687[33].

Gerhard, Trautmann, el AGN, el Archivo del Ayuntamiento de Tlaxcala (AAT) y el Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET.)

[31] Recordemos que para el momento de la Conquista, la Provincia no contaba con importantes centros de población y sí existían una gran cantidad de pequeños poblados formados por poca gente y con una economía de subsistencia, pues poco o nada aportaban a los mercados regionales.

[32] Un buen ejemplo lo encontramos en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Serie Tlaxcala, Rollo 11, Número 473.

[33] Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Serie Tlaxcala, Rollo, 32, Número 187; Archivo General de la Nación, Tierras, Volumen 127, Segunda Parte; Volumen 2722, Expediente. 11.



Bibliografía

Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567, México, Archivo General de la Nación/ Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1985.

Ajofrín, Francisco, *Diario del viaje que hicimos a México fray Francisco de Ajofrín y fray Fermín de Olite, capuchinos*, México, Antigua Librería Robredo, 1936.

Barlow, Robert, *The extent of the empire of the Culhua Mexica, California,* California, University of California Press, 1949.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas, 1914.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Epistolario de la Nueva España. 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1940.

Códice franciscano – siglo XVI, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, t. II., México, 1886-1892, 5 vols.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1966.

Davies, Claude, *Los señoríos independientes del Imperio Azteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1981.

Gibson, Charles, *Tlaxcala in the sixteenth century*, Stanford (California), Stanford California Press, 1967.

Giordano, Carlos, «Agricultura y sociedad en la cuenca del Atoyac-Zahuapan en los siglos XVI y XVII», Ponencia en el Coloquio Internacional de Cacaxtla a sus XXX años de investigaciones, 2006.

Giordano, Carlos y Georgina Moreno Coello, «El municipio en Tlaxcala», *Temas de Población*, 3, 11, 1993, pp. 29-38.

González Jácome, Alba, *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

González Sánchez, Isabel, *Haciendas y ranchos en Tlaxcala en 1712*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.

González Sánchez, Isabel, «Condiciones de los trabajadores de las haciendas de Tlaxcala durante la época colonial», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, pp. 440-459.

Leyva Contreras, Lucio, «República de indios y su régimen de autonomía», Ponencia del Seminario Internacional de Expertos sobre Tratados, Acuerdos y Convenios Constructivos entre Pueblos y Estados, Sevilla, 2001.

López de Velasco, Juan, *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, publicada por primera vez en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, estafa Adiciones e ilustraciones por Justo Zaragoza, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1894.

Martínez Baracs, Andrea, «Los privilegios básicos del gobierno indio de Tlaxcala en Tlaxcala, una historia compartida. Siglos XVII–XVIII», vol. X, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Muñoz Camargo, *Diego, Historia de Tlaxcala [versión de 1892]*, México, Innovación, 1978.

Ouweneel Arij y Rik Hoekstra, «Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa», CEDLA, Ámsterdam, 1993.

Rojas, Teresa (coord.), *Padrones de Tlaxcala del siglo* XVI *y padrón de nobles de Ocotelolco*, paleografía, estudios introductorios, notas, cuadros, índices y glosarios de Marina Anguiano, Matilde Chapa y Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, (Colección Documentos: 1).

Peñafiel, Antonio, *Ciudades coloniales y capitales de la república mexicana (estado*

de Tlaxcala), México, Impr. y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1909.

Trautmann, Wolfgang, *Las transformaciones culturales en el paisaje de Tlaxcala durante la época colonial. Una contribución a la historia de México bajo especial consideración de aspectos geográficos-económicos y sociales*, Alemania, Franz Steiner Verlag GMBH/Wiesbaden, 1981.

Werner, Gerd, *Los suelos de Tlaxcala, Altiplano Central Mexicano*, Tlaxcala, Gobierno del estado de Tlaxcala/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1988.

Archivos consultados:

Archivo del Ayuntamiento de Tlaxcala (AAT).

Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET).

Archivo General de la Nación (AGN).

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), serie microfilms. Antropología e Historia, 1979.

NOTICIAS SOBRE EL CONVENTO FRANCISCANO DE SAN PEDRO Y SAN PABLO, ZACATLÁN, PUEBLA

María Pía Benítez Unánue
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

Hablar de Zacatlán de las Manzanas, es referirnos a uno de los lugares más pintorescos de la Sierra Norte de Puebla, pues no en vano ha sido incluido dentro del programa de Pueblos Mágicos de México, por la riqueza tanto cultural, como histórica y paisajista con la que cuenta. A pesar de que durante mucho tiempo permaneció en el olvido, por su lejanía con la capital del Estado; su gran belleza y peculiaridades han logrado que hoy en día sea uno de los lugares que genera gran interés turístico, sobre todo por contar con uno de los monumentos más emblemáticos no sólo de la Sierra Norte de Puebla, sino de todo el estado, nos referimos por supuesto al templo conventual franciscano de San Pedro y San Pablo, que ha sido y sigue siendo escenario fundamental en la vida de los zacatecos.

Curiosamente, después de haber sido Zacatlán y su convento, tema de casi todas las relaciones, noticias, crónicas o documentos relativos al estado de la Nueva España, poco de ello se conoce o se difunde en la actualidad, creyendo por ello necesario, compartirle al lector a través de esta investigación algunas de las noticias curiosas o importantes que en fechas recientes se han descubierto respecto a este maravilloso templo conventual, monumento invaluable de la historia del proceso de conquista espiritual del territorio novohispano, a partir de la revisión de algunos legajos ubicados en el Archivo del Centro de Estudios de

Historia de México de la Fundación CARSO, así como del análisis sobre algunos hallazgos interesantísimos en pintura mural, que se dieron a partir de la última restauración llevada a cabo en el templo conventual franciscano, en el año 2009 por el gobierno del estado, todo ello para poner en evidencia la gran riqueza artística e histórica que tuvo este templo conventual y sobre todo valorar el que siga siendo para la comunidad actual un patrimonio invaluable por el aprecio que a través de generaciones se le ha tenido y se le sigue teniendo, a pesar del paso del tiempo.

Quizás hoy, no se perciba a simple vista lo que significa que un edificio de aquella envergadura se encontrase ubicado en este lugar, pues para algunos visitantes puede ser tan sólo un monasterio más del siglo XVI de los tantos que se localizan en lo que fuera el obispado de Tlaxcala, dentro del gran virreinato de la Nueva España, pero la pregunta está en cuestionarnos ¿Por qué un edificio de planta basilical de tres naves, tan atípico dentro de la arquitectura mendicante se construiría en un lugar como aquel, tan alejado de las grandes ciudades administrativas?, pues bien la respuesta está en la importancia que siempre tuvo la zona en la que se funda Zacatlán, ya que desde tiempos prehispánicos esta concentraba a grandes poblaciones indígenas de considerable importancia, constituyéndose el sitio donde se asienta Zacatlán en un punto neurálgico de la Sierra Norte, tal como lo argumenta Cuesta Hernández en su libro sobre el arquitecto Claudio de Arciniega[1].

Dicha importancia es posible comprobarla en la relación que en 1571 ordena Alonso Pérez de Andrada sobre los pueblos del obispado de Tlaxcala, pues en ella Zacatlán aparece inmediatamente después de Tlaxcala:

> Çacatlan De la ciudad de tlaxcala al pueblo de cacatlan ques Lapri(mer) a, mojonera delas quinze leguas deste obispado hazia el norte q(ue) tiene en encomienda antonio de carvajal ay diez leguas tienen la doctrina del a cargo frayles franciscos tienen en el su Monafterio parte terminos con tlaxcala[2].

El haber colocado a Zacatlán en tercer orden tan sólo después de Tlaxcala, nos habla de la gran consideración que se tenía por dicho po-

[1] Cuesta, 2009.

[2] Relación del obispado de Tlaxcala. (1571): Imagen 5. AGI.

blado en aquel momento en la Nueva España. Por tanto no ha de extrañarnos que en aquel lugar se construyese un templo conventual con características propias de las basílicas paleocristianas, y no tanto porque el sitio mereciese tener un edificio de semejante envergadura, sino porque la población requería un templo conventual de esas dimensiones para poder dar cabida a toda la población de los alrededores, funcionando el templo como cabecera de doctrina, ya que en los alrededores se habían construido unas cuantas visitas franciscanas que dependían directamente de esta cabecera. Como es bien sabido el número de frailes mendicantes nunca fue suficiente para poder establecer conventos formales en todos los lugares habitados por indios dentro del obispado de Tlaxcala, por lo que el sistema que se usaba, consistía en establecer un convento o guardianía de la que dependían un buen número de visitas, administrando de esa forma la sagrada religión en el territorio.

Tal fue el caso del monasterio franciscano de Zacatlán, y reforzando este argumento, hemos de señalar lo que Antonio de Ciudad Real escribe a manera de descripción sobre este poblado, en su informe sobre la visita del Padre Ponce al pueblo de Zacatlán:

> Llegó tarde al pueblo y convento de Zacatlán, donde los indios, y unos pocos españoles que allí había, le hicieron muy buen recebimiento. El convento es de la vocación de San Pedro y San Pablo, es antiguo y está acabado, con su claustro, dormitorios y huerta, en la cual se dan y cogen muchas nueces y manzanas, y entra el agua que es menester para regarla; moraban allí tres religiosos, visitólos el padre comisario y detúvose con ellos aquel día y el siguiente, pero no pudo en aquel tiempo ver las casas del pueblo ni aun el cielo, por la espesa y obscura niebla que hizo, la cual hace allí cuasi todo el año; la iglesia del convento no estaba acabada, había en su lugar hecha una ramada de paja. El pueblo es de mediana vecindad; metido en una hoya muy honda, danse en él muchas nueces y maravillosas manzanas que tienen fama en todo lo de México; danse también algunas castañas de España, pero chicas y ruines. Las visitas de aquella guardianía son muy trabajosas y peligrosas, porque se va a ellas por sierras muy altas y ásperas en que hallan micos, tigres, leones y otros animales[3].

Esta relación es de 1586, por lo que se puede saber con certeza que para ese año el convento de San Pedro y San Pablo de Zacatlán ya se encontraba terminado, sin embargo en este punto creemos conveniente

[3] De Ciudad Real, 1993, pp.129-130.

analizar lo dicho en la relación, por Antonio de Ciudad Real, pues él habla de un convento antiguo con claustro y dormitorios, sin embargo no hace referencia a si este comprende el claustro alto y bajo y tampoco señala qué otras dependencias existen en él. Lo que sí establece claramente es que la iglesia ya está comenzada, aunque no se usa por no estar acabada, utilizando en su lugar la famosa ramada[4], la cual servía simplemente como estructura provisional para cubrir a los feligreses del sol y de la lluvia.

La primera noticia que presentamos, sin restarle importancia al resto de noticias que daremos más adelante, es la fecha en la que el conjunto conventual franciscano es cedido al clero secular, dejando de pertenecer a la provincia franciscana del Santo Evangelio, pues si bien en 1640 el obispo Palafox ordena la secularización de las doctrinas a cargo de los religiosos, generalmente las cabeceras de doctrina se quedan en manos de los mendicantes, pues era bien sabido que el número de clérigos seculares no alcanzaría para abarcarlo todo, siendo así como Zacatlán permanece en manos de los franciscanos hasta 1770 según la siguiente información:

> Muy Señor mio: El R.mo P. Provincial de S(a)n Fran(cis)co de la Provincia del Santo Evangelio de esta Nueva Esp(añ)a ha presentado Memorial al Ex(elentisi)mo Señor ViRey haciendo renuncia entre otros Conventos o Casas dela que en ese Curato tiene la misma Provincia, y en vista de lo que sobre el asunto expuso el S(eño)r Fiscal de su Mag(esta)d se sirvió expedir su Ex(elenci)a su Decreto de Conformidad según me comunica con f(ec)ha del 24 del corriente, y respecto de tener Yo por mi parte admitida esta renuncia, me encarga al mismo tiempo su Ex(elenci)a nombre Sujeto que se entreguen en las respectivas Cassas, o Conventos comprehendidas en la expresada renuncia, y a quienes los Religiosos q(u)e las ocupan hagan entrega de los Instrumentos de Fundaciones de las Obras pias q(u)e hubiere establecidas en d(ic)has Casas para calificar con su Examen las q(u)e puedan trasladar a los Conventos Cabezeras quales deban subsistir en la respectiva Parroq(ui)a…Y para proceder en esto con la formalidad q(u)e corresponde formara Vm a continuación de esta, i con la asistencia del R(everen)do Prelado o Superior q(u)e hubiere sido de ese d(ic)ho Convento, i también por ante Notario silo hubiere, y a falta de este con dos testigos Se asist(ir) a Inventario de todo quanto perteneciere a ese Convento, poniendo asi-

[4] *Ramada*: De enramada, según la RAE es un cobertizo hecho de ramas de árboles, cubierto en este caso de paja.

mismo Certificar en forma de el Estado en q(u)e estuviere su Igl(esi)a i demás oficinas de el, i también de todas las sagradas imágenes, vestidos de estas, Joias, i todo genero de Alajas, i Ornamentos, Altares, Vasos Sagrados, y Utensilios q(u)e hubiere en ella sin permitir q(u)e por ahora se extraiga por los Religiosos ni por otra Persona alguna de estas Cosas, expresando igualm(en)te en el mismo Inventario las que pretenezcan a las Hermandades o Cofradias, o a la Tercera orden; y Assi mismo tomara Vuestra Merced razón individual de todas las obras pias, Cofradias, i hermandades establecidas en el citado Convento, haciendo q(u)e a este fin se entreguen a Vuestra Merced los Instrumentos de sus respectivas Fundaciones o Erecciones, y los Sitios en q(u)e llevaren Razon de ellas…Puebla i Marzo 25 de 1770.

El que firma es el obispo de la Puebla de los Ángeles, Francisco Fabián y Fuero, quien notifica sobre la renuncia que hace el provincial franciscano a nombre de la orden de frailes menores del convento que tienen en Zacatlán.

Esta relación también habla acerca de todos los ornamentos con los que contaba el templo y el convento en aquella época, por este documento sabemos que el templo tenía varios retablos de estilo barroco, y algunas pinturas en el claustro del convento y en la celda del guardián:

Altar mayor: Corateral Dorado condies y siete Ymagenes de pincel y ocho de taya. Seis chicas en el sagrario dos grandes arriba de el Sn Pedro y San Pablo.

Altar S(eñor)a Sta. Ana_ Sucoratelito Dorado conla S(an)ta y su hijas(antisi)ma la Virg(e)n Maria.

Altar de S(eñ)or Sn Jose_Su coratelito Dorado con siete ymagenes Chiquitas de pincel y el Sto Pathriarca con su niño y el su vestido.

Altar de N(uestr)a S(eñor)a de Gloria y por Nombre de la Asumpcion: Sucorateral Dorado de dos cuerpos con seis cuadros es de pincel Uno grande de la Asumpcion y los sinco chicos tres escultura dos del S(eñ)or de la Resurres(i)on y una señora de Gloria con corona…vestido de raso…y el Manto asul con las orillas labradas…mas un Sto Obispo de talla.

Altar del S(eñ)or de los desagravios=Corateral Dorado Con sinco Ymagenes de pincel y un señor Crusificado con corona de espinas Sendal y Cavellera.

Altar de N(uestr)a S(eñor)a de Candelaria=Corateralito Dorado con Sinco Ymagenes chicas de pincel y dos Niños de taya la S(eñor)a consu manto de ceda blanco.

Altar de Jesus=corateral Dorado Con sinco Ymagenes chicas depincel. El S(eñ)or con cruz. Corona de espinas. Cabellera Tunica deterciopelo carmesí y blanca interior…

Altar de S(eño)r San Diego= corateralito Dorado con dos Niños de escultura y el Santo con su Crus de palo.

Altar de N(uestr)a S(eñor)a de la Concepsion la Antigua=Sinco Cuadros grandes Con la Señora todos de pincel.

Altar de S(an) Sevastian=corateralito Dorado Con el S(an)to y un seño S(a)n Nicolas.

Altar del S(eñ)or de la Porteria Con un Nicho de madera y el señor con corona de espinas.cavellera y sendal. Una Virgen de la Luz grande Con su marco pintado.

Altar de Animas=Corateralito Dorado Con un Cuadro Grande de las venditas Animas.

En la Sacristia

Sinco quadros grandes consus marcos Uno de la sena. Tres questan en la cavesera de la Sacristia y con Chirsto.

…Dos sagrarios Chiquitos de madera uno dorado y otro en blanco y una mesa.

Claustros

Con sinco quadros .quatro en las esquinas y Una S(eñor)a del Populo con su marco Dorado.

Siete d(ic)ho es arriba en la selda del P(adr)e G(uardia)n. Sesis chicos y una señora delos Dolores Con su marco Dorado.

Una S(eñor)a de los Dolores de pincel en la Porteria[5].

Este legajo nos da noticias respecto a los bienes muebles con los que contaba el complejo conventual franciscano en el siglo XVIII, siendo seguramente cada uno de estos bienes muestra representativa del estilo barroco de aquel siglo. Nada queda en sitio de este patrimonio, existiendo incluso fotografías que muestran al templo franciscano totalmente

[5] «El provincial de San Francisco de la provincia del Santo Evangelio hace renuncia del convento de Zacatlán» (1770): Imagen 18-19. CEHM.

modernizado al estilo neoclásico, existiendo en sus muros perimetrales altares de este estilo.

Actualmente la última restauración que se le hizo al templo franciscano en el año 2009, arrojó nuevos datos respecto a su patrimonio artístico, saliendo a la luz un gran número de pintura mural, la cual fue realizada previamente a la colocación de aquellos retablos barrocos, para cubrir los muros a manera de ornamentación al mismo tiempo que lo utilizaban como herramienta de nemotecnia para la enseñanza cristiana. En todos los muros tanto perimetrales como en los de la nave central, aparecieron rastros de pintura mural, pero quizás el mayor hallazgo se hizo en los muros ochavados del presbiterio, pues si bien en las primeras calas que se realizaron apareció pintura al temple, debajo de esta capa apareció otro tipo de pintura al fresco con una temática totalmente inusual en esta zona del templo, pues en ella aparecieron representadas varias figuras pocas veces vistas en un presbiterio: jaguares, ocelotes, cazadores, venados, españoles, caminos, zacates y una Iglesia, enmarcados todos ellos por un gran viacrucis compuesto únicamente por las cruces, tal como se muestra en la figura 1.

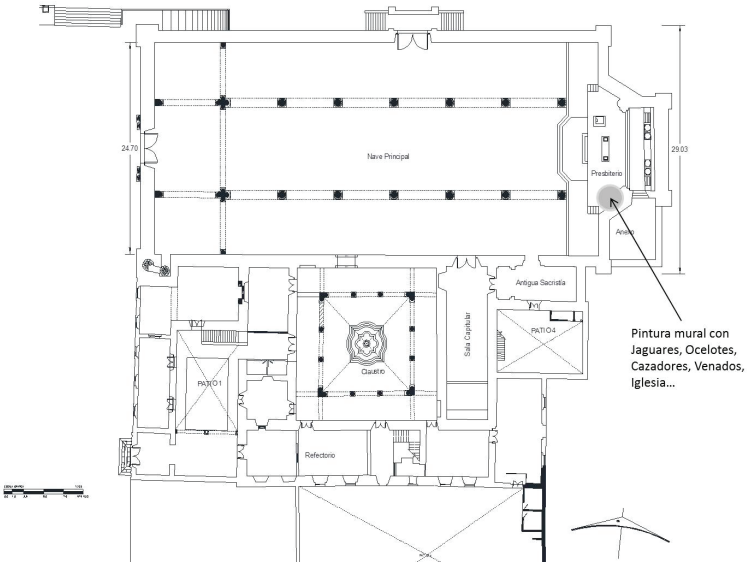
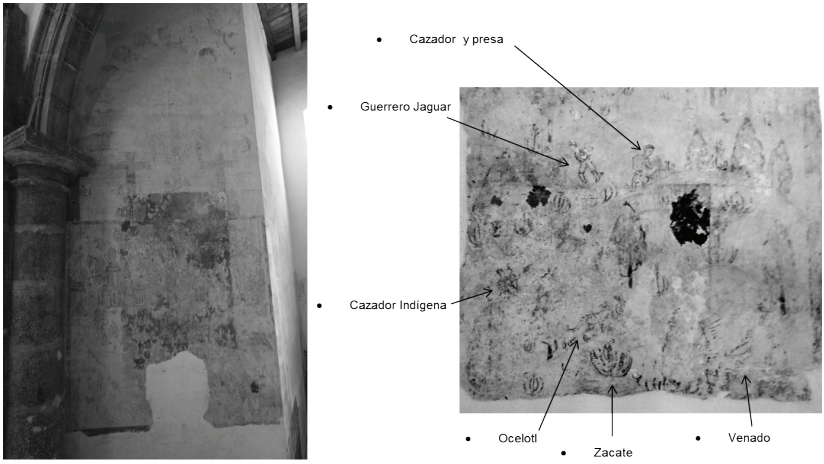


Figura 1. Plano actualizado del templo conventual franciscano, donde se muestra la ubicación de la pintura mural encontrada en el lado de la epístola en la zona del presbiterio. Fuente de consulta: María Pía Benítez de Unánue.



Figuras 2 y 3. Pintura Mural localizada en el lado de la epístola en la zona del presbiterio del Templo Conventual franciscano. Fotografía: Parra Aldave (2014).

El acercamiento a la pintura mural (figura 2 y 3) nos muestran claramente la composición de esta pintura, donde resulta extraño encontrarnos figuras como la del guerrero jaguar, el ocelotl o del cazador indígena, en una zona como el presbiterio, donde generalmente la pintura tenía una temática de instrucción religiosa, sin embargo si analizamos la composición en su conjunto podemos ver una gran similitud con los planos producto de las relaciones geográficas del siglo XVI, elaborados en el año de 1579 y donde se reproducen gráficamente los pueblos que comprendían el territorio de la Nueva España, tal como lo ordena la Corona.

Resultando en ellos una descripción gráfica de los lugares y poblados que comprendía el territorio novohispano, guardando una gran similitud con lo que se encuentra pintado en el muro de la epístola en la zona del presbiterio. Cada uno de los elementos que componen esta pintura habla acerca de lo que era Zacatlán en aquella época, con su conjunto de zacates, sus caminos, la presencia de indígenas portando arco y flecha para la caza de venados, la existencia de jaguares y ocelotes en la zona, pero sobre todo la figura del guerrero jaguar, así como la imagen del convento franciscano y las casas en forma de choza del rededor, todo esto enmarcado por un gran viacrucis.Y si bien no tenemos el dato de la fecha exacta en la que se elaboró esta pintura, si podemos hacer la observación de que este tipo de temática estaba en voga justo a finales del siglo XVI, y si además tomamos en cuenta que el templo se

hallaba terminado para 1567 tal como lo muestra una inscripción en la torre sur, no es nada descabellado pensar que para finales de ese siglo la pintura ya se había realizado.

Otra de las figuras que llama la atención es la localizada en el muro norte cercano al presbiterio; se trata de una figura masculina desnuda, con corona, portando una especie de trompeta, en posición de estar montando, y a un lado una columna clásica. Lo que nos habla de la presencia de elementos renacentistas, cuya alusión pudiese estar ligada a simbolismos cristianos como el triunfo de la Iglesia, o bien la entrada de Cristo Rey en Jerusalén, muy a la manera de aquellos tiempos, tal como en la portada encontramos el sello típico del manierismo (Figura 4).

Figura 4. Rivera Scott, N. (2009) Fotografía de la Pintura Mural en el muro norte de la nave lateral cercana al Presbiterio.

Figura 5. Parra Aldave, J. A. (2014) Fotografía de la Pintura Mural en el muro sur de la nave lateral en lo que fuera el acceso al claustro.

Todas estas pinturas permanecieron ocultas durante muchos años, gracias a los diversos cambios de época, los cuales trajeron consigo necesidades distintas a las que dieron origen a aquella pintura, cubriéndose más adelante con diversos retablos dorados propios del barroco, como respuesta a las distintas cofradías que se congregaron en este templo franciscano, tal como lo vemos referido en el legajo que presentamos con anterioridad. Afortunadamente la pintura mural pervivió durante mucho tiempo gracias a que se decidió ocultarla bajo distintas capas de pintura a la cal. También se localizó pintura en lo que fue el acceso del templo al claustro conventual, en el que se muestra una figura de grandes dimensiones, que probablemente por su forma y ubicación fuese

San Cristóbal (Figura 5) y en la puerta norte o porciúncula se encontró lo que pareciese una alegoría de la vida de San Francisco (Figura 6), un poco al estilo de la pintura que se localiza en el muro de la epístola en el templo conventual franciscano de Tepeaca.

Figura 6. Parra Aldave, J. A. (2014) Fotografía de la Pintura Mural en la Porciúncula.

Con la restauración del templo surgieron también otras dudas, con respecto a la techumbre, pues si bien la gente desde siempre ha estado acostumbrada a verla cubierta de madera, la presencia de varias ménsulas cercanas a las vigas madrina, condujo a ciertos cuestionamientos sobre la forma original en pudo haber estado cubierta dicha techumbre. Pues si bien aquellas ménsulas hablaban de una clara intencionalidad de cubrir con bóveda la nave central, no se tenía el dato acerca del momento en el que esto debió de haber ocurrido.

Pues bien, por otro legajo encontrado en el Archivo del Centro de Estudios de Historia de México de la Fundación CARSO, se tiene noticias acerca de cómo se encontraba el templo en 1788, por un informe dado por el Maestro Mayor de Arquitectura, Don Antonio de Santa María Incháurregui, a petición del cura de la parroquia de Zacatlán, ya que se tenía la intención de trasladar la parroquia al templo conventual, debido a que la gente no cabía en él y a algunos desperfectos en la bóveda que lo cubría, para ello mandan traer a Santa María para que evalúe la situación y cotice el costo total de las obras, adaptando el templo conventual para parroquia, siendo de todo este expediente lo más intere-

sante la notificación que hace el cura de la parroquia respecto al templo franciscano, así como el plano que elabora Santa María Incháurregui con su propuesta de intervención:

> Con la propia mira no he sesado de vacilar arbitrios de agrandar la Parroqiua, lo que por falta de terreno es inasequible pues su frente y mui corto sementerio hasen asi a un estrecho callejon de solas seis varas que media entre una y otra Yglesia la espalada, que es el Altar mayor, haze calle de igual ancho con casas de alto del vecindario: por el costado derecho hase igual calle con las principales casas del lugar: por el Ysquierdo esta totalmente unida con la cassa cural. Bajo de este imposible Dire mis ideas a la mayor conmodidad y amplitud del Comvento donde me he encontrado con no menor embaraso; por que siendo un Templo de tres Naves, y de mucha longitud, no haviendose proporcionado prontas facultades conque vobedarlo; en es del solo Taxamanil con que estaba techado, lo cubrio el comun (habra ocho años) de Madera y Texa, cuio insoportable peso, junto con el demerito que de dia en dia le han causado a las maderas las continuas llubias de este Pais, esta enteramente amenasando la ruina de d(ic)ho Techo, pues todas las cavesas de las bigas donde estriba a un tiempo estan tolerando la gravedad del peso y la pudrision de la humedad, de modo que ya tal qual comienza a desquisiarse a la vista, y esta es una de las causas por q(u)e con harto rezelo (aun siendo mas capas) he dispuesto celebrar sola una missa en d(ic)ho templo.
>
> …incesante deseo de poner…el remedio que alcansaran mis fuerzas, sin haver sabido la actual pretension del comun de naturales y sin grabar tambien a ninguno de los vecinos, resolvi traer a costa de sola mi Yglesia a el Maestro mayor de arquitectura de la Ciudad de la Puebla para que reconociendo ambos templos pulsase el reparo mas necesario y menos costoso; y ya proxima su venida noticie a la Real Justicia y a todo el comun mi determinasion. Con efecto vino y en universal concurrencia reconocio, registro, midio, pulio, proiecto, calculo, y declaro ultimamente bajo de su firma lo que consta en el adjunto papel
>
> En este supuesto, para cabal descargo de mi Ministerio devo decir que es verdadera y extremada nesesidad de Yglesia en Zacatlán pues de sus dos la una no abarca su gentio, y la otra amenaza pronta ruina. Para agrandar y anchar la primera seria nesesario construirla de nuebo, a que se agrega no haver terreno donde ejecutarlo. Para reparar la segunda (suficiente por si en tamaño, construccion y demas) solo se requieren los costos de bovedarla con cuia accion, y la abundante suma que hai dentro del lugar de todos los materiales y mui superiores, es patente e innegable que quedara una fabrica de las mas sumptuosas capases y perpetuas.

Los arbitrios que se proporcionan para que la obra cueste seis o siete mil pesos menos son: el primero la faina semanaria que ambos vecinos de Yndios y rason ofrecen gustosa y voluntariamente de acarrear durante la obra, la piedra, arena, cal y maderas de ciertos materiales el mas distante no pasa de media legua.

El segundo: que dicho vecindario promete con igual voluntad y gusto son todos los algos o pilones de las tiendas…consignados a esta Fabrica: con cuio importe les consta experimientalmente que en gran parte se contribuira a la paga de los Jornaleros de la obra: pues con solo este arbitiro que otra vez tomaron de comun consentimiento se costeo el mismo actual Techo que tiene de madera y texa. A que ultimamente se agrega la pequeña contribusion de quinientos pesos que tiene prontos mi Yglesia para dar principio simpre que sea del superior agrado. Esto es lo que con verdad y como Ministro de Dios pudo informar en descargo de mi obligación. Zacatlan y octubre de 1788. Firma Jose Antonio Valtierra[6].

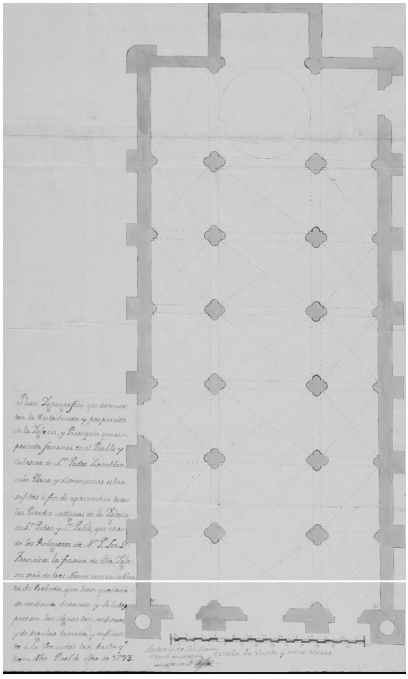


Figura 7. Santa María Incháurregui, A. (1793) Plano sobre la remodelación que necesitaría el templo franciscano para abovedarlo. CEHM.

[6] «Reedificación de la iglesia parroquial de San Pedro Zacatlán de las Manzanas» (1788): Imagen 38-40. CEHM.

En este interesante legajo se puede ver claramente que la techumbre desde la fundación del templo hasta 1780 había estado cubierta por tejamanil y que es hasta 1788 que el pueblo con sus recursos y mano de obra costea el cubrirla con madera y teja. Lo cierto es que en el dictamen y planos que elabora Antonio de Santa María, jamás menciona la presencia de las ménsulas que encontramos en la actualidad, lo que nos da a pensar que muy probablemente no estuvieran cuando él hizo su revisión, pues en el plano que mostramos a continuación (Figura 7) él argumenta el refuerzo de columnas para poder abovedarlo pero nunca las menciona.

En el plano se puede ver claramente la solución que da Santa María, convirtiendo las columnas dóricas que se encontraban en aquel momento en columnas cruciformes para poder soportar el peso de las bóvedas, también podemos ver claramente la presencia de doce contrafuertes, para recibir el empuje de las bóvedas de las naves laterales.

Varios detalles curiosos aparecen en este plano con respecto al plano que conocemos originalmente; en primera instancia la presencia de tres accesos en la portada principal tal como podemos ver en la portada del Templo franciscano de Tecali de Herrera, no sabemos a ciencia cierta si estos accesos existieron o fueron colocados en el plano, producto de la remodelación propuesta por Santa María, ya que también presenta cambios con respecto a la configuración del edificio, al presentar una cúpula en el último tramo de la nave central como remate de ella, elemento que se conjuga muy bien con la presencia de bóvedas.

Por otro lado el ábside plano con la clara ausencia de los muros ochavados, en donde se encontró la pintura mural, por lo que esta zona seguramente fue producto de las modificaciones que requería a criterio de Santa María para poder abovedar el templo y darle la debida dignidad. Otro de los elementos que en la actualidad aparecen y que claramente fue un anexo, es el espacio adyacente al ábside, el cual en este plano no aparece, y en cambio sí presenta claramente el acceso que había hacia la sacristía.

Este legajo esclarece el tema de la cubierta de madera, pues durante mucho tiempo se ha creido que desde un inicio fue de este material, comprobándose con este documento que fue hasta finales del siglo XVIII en que este se ocupó.

Como se puede ver a través de todo el artículo no es difícil asegurar que el Templo Conventual Franciscano de San Pedro y San Pablo en

Zacatlán de las Manzanas es un monumento de gran valor artístico y patrimonial que vale la pena conservar y conocer, ya que a través de todas estas noticias se muestra la originalidad de este, siendo así uno de los pocos ejemplos en su tipo dentro de la clasificación de conventos del siglo XVI en territorio novohispano, por lo que vale la pena no perder de vista su importancia, y seguir ahondando en él y en su historia para valorar este magnífico edificio legado histórico del periodo virreinal, ayudando así a la comunidad de Zacatlán a conservar su «convento», como le llaman ellos al templo conventual.

Bibliografía

Archivo Centro de Estudios Historia de México CARSO (1770), «El provincial de San Francisco de la provincia del Santo Evangelio hace renuncia del convento de Zacatlán», Archivo Centro de Estudios CARSO Fondo XVI-1, Legajo 151, Carpeta 8, Documento 1, XVI-1.8.151.1: imagen 18-19. Disponible en: <http://www.archivo.cehmcarso.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/JZD/XVI-1/8/151/1/XVI-1.8.151.1.jzd&fn=38480 [14/04/2016].

Archivo Centro de Estudios Historia de México CARSO (1788), «Reedificación de la iglesia parroquial de San Pedro Zacatlán de las Manzanas», Archivo Centro de Estudios CARSO Fondo XVI-1, Legajo 175, Carpeta 9, Documento 1, XVI-1.9.175.1 imagen 38-40. Disponible en: http://www.archivo.cehmcarso.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/JZD/XVI-1/9/175/1/XVI-1.9.175.1.jzd&fn=38883 [14/04/2016].

Archivo General de Indias (1571), «Relación del obispado de Tlaxcala», Portal de Archivos Españoles INDIFERENTE, 1529, N.7: imagen 5. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet [14/04/2016].

Cuesta, Luis Javier, *Arquitectura del Renacimiento en la Nueva España: «Claudio de Arciniega, Maestro Maior de la Obra de la Yglesia Catedral de Esta Ciudad de México»*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

De Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Índice de figuras

Figura 1. Plano actualizado del templo conventual franciscano, donde se muestra la ubicación de la pintura mural encontrada en el lado de la epístola en la zona del presbiterio. Fuente de consulta: María Pía Benítez de Unánue.

Figuras 2 y 3. Fotografía de la Pintura Mural en el lado sur del Presbiterio, Templo Conventual Franciscano, Zacatlán, Puebla, Técnica Digital, Archivo Personal (Parra Aldave, 2014).

Figura 4. Fotografía de la Pintura Mural en el muro norte de la nave lateral cercana al presbiterio, templo conventual franciscano, Zacatlán, Puebla, Técnica Digital, Archivo Fotográfico de la autora (Rivera Scott, 2009).

Figura 5. Fotografía de la Pintura Mural en el muro sur de la nave lateral en lo que fuera el acceso al claustro. Templo Conventual Franciscano, Zacatlán, Puebla, Técnica Digital, Archivo Fotográfico del autor (Parra Aldave, 2014).

Figura 6. Fotografía de la Pintura Mural en la Porciúncula. Templo conventual franciscano, Zacatlán, Puebla, diciembre de 2009, Técnica Digital, Archivo Fotográfico del autor (Parra Aldave, 2014).

Figura 7. Plano elaborado por Antonio de Santa María Incháurregui (1793), sobre la remodelación que necesitaría el templo franciscano para abovedarlo. Archivo del Centro de Estudios de Historia de México, Fundación CARSO. Disponible en: http://www.archivo.cehmcarso.com.mx/janiumbin/janium_zui.pl?jzd=/janium/JZD/XVI-1/9/175/1/XVI-1.9.175.1.jzd&fn=38883 [14/04/2016].

ANÁLISIS HISTÓRICO-ARQUITECTÓNICO DE LA FÁBRICA MATERIAL DEL ORATORIO DE SAN FELIPE NERI EN PUEBLA DE 1651 A 1805[1]

Verónica L. Orozco Velázquez
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

Antecedentes del sitio en donde hoy se ubica el templo del Oratorio de San Felipe Neri: Solares y probable ubicación de la Santa Veracruz entre 1545 y 1670

Iniciamos desde la época más temprana en el solar que ocuparía años más tarde el Oratorio. De acuerdo a lo expresado por Echeverría y Veytia la existencia de la Santa Veracruz data desde 1535, año en que los mayordomos Cristóbal Martín Camacho y Juan de Yepes piden dos solares para la erección de la iglesia para su cofradía. En 1545 se solicita, ante el cabildo, licencia para edificar la casa hospital con la advocación de la Santa Veracruz, lo que hace suponer que para este año aún no se había edificado el templo de la Santa Veracruz[2].

Para el año de 1576 ya tuvo que haber estado construido dicho templo ya que como se menciona en actas de cabildo, se da la orden de

[1] Este artículo deriva de la tesis de maestría en Historia del Arte titulada «Reconstrucción histórico-arquitectónica del Templo de la Concordia en Puebla: Análisis histórico-arquitectónico de la fábrica material del Oratorio de San Felipe Neri en Puebla de 1651 a 1805», presentada por la Mtra. Verónica Lorena Orozco Velázquez, en la UNAM en el año 2010.

[2] Fernández de Echeverría y Veytia, 1962-1963, vol. 2, p. 418

reparar las goteras del mismo[3]; este dato lo corrobora Hugo Leicht sólo que lo sitúa en 1556[4]. Lo anterior hace pensar que probablemente la erección del templo de la Santa Veracruz se dio entre los años de 1545 y 1576; sin embargo, es un hecho que para 1619 ya se encontraba construido, ya que consta en acuerdo de cabildo del 19 de julio del mismo año, que los mayordomos solicitan limosna para realizar la reedificación del templo pues de no hacerse así, se tendrían que suspender los santos oficios que allí se realizaban[5]. La ubicación de los dos solares concedidos para la erección de la Santa Veracruz probablemente tuvieron su asiento en línea con la actual calle de la 9 poniente que desde 1584 fue llamada calle de la Santa Veracruz; el primero partía de la esquina de la 3 sur hacia el oriente, el segundo se ubicaba en la parte posterior del altar mayor —el lugar donde se ubica actualmente la sacristía del templo—[6] (Fig.1).

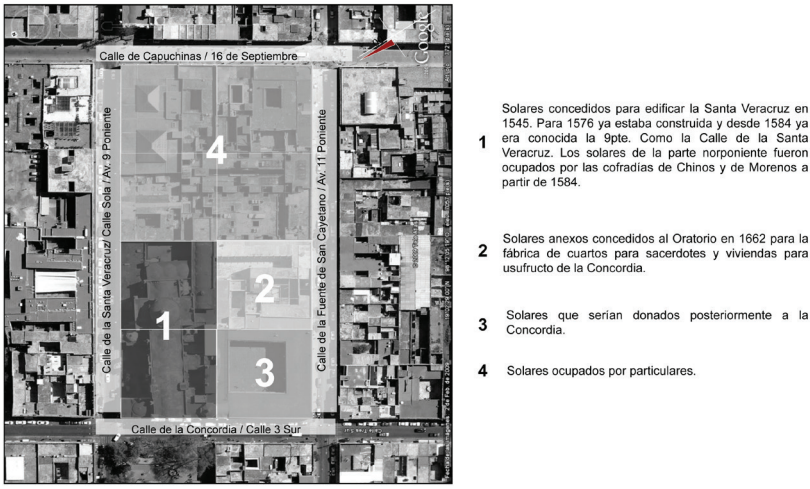


Figura 1. Solares de la manzana de la Santa Veracruz (c. 1545-1670).

Esto se apoya en lo que el P. José de Jesús García Islas, C.O., en su *Guión Histórico de la Congregación del Oratorio de San Felipe de la Puebla*

[3] AVCCP, AC, L. 5, fol. 34r, «(7-VIII-1576) Que el mayordomo repare por cuenta de fábrica las goteras de la iglesia de la Veracruz [hoy la Concordia] que de presente sirva de iglesia catedral».

[4] Leicht, 1986, p. 87.

[5] Fernández de Echeverría y Veytia, 1962-1963a, vol. 2, p. 420.

[6] Leicht, 1986a, p. 87.

de los Ángeles, México, menciona acerca de que llegó el momento de ser necesaria la demolición del templo de la Santa Veracruz para que Carlos García Durango pudiese continuar con las obras del nuevo templo[7]. Ahora bien, de esta misma época datan las capillas llamadas de «chinos» y de «morenos» que coexistieron en los tiempos de existencia original de la Santa Veracruz, pues según lo menciona Echeverría y Veytia, estas dos capillas formaban parte ya del conjunto original[8] (Fig.2).

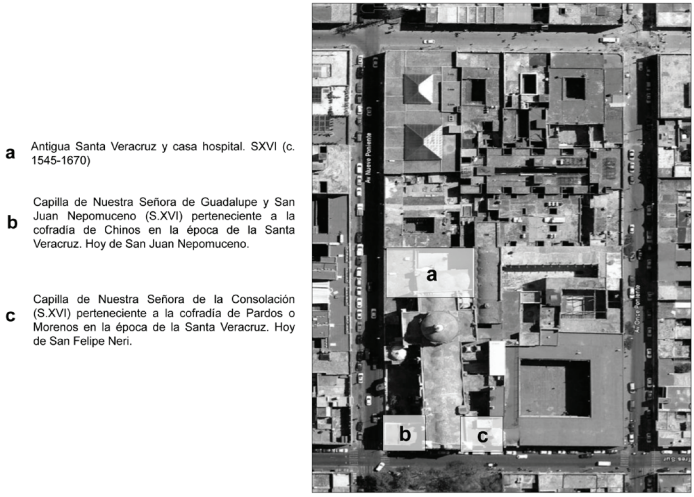


Figura 2. Antigua Santa Veracruz y capillas de "chinos" y "morenos" SXVI (c.1545-1670).

Además se certifica en la Tercera Noticia del documento de estudio, que efectivamente la obra de Carlos García Durango había sido planeada para que los cimientos de la nueva iglesia llegaran justamente hasta dichas capillas, pero que al haber tantos problemas con las cofradías que la resguardaban, se decidió llegar solamente hasta la línea en donde comienza actualmente el coro. Lo anterior se comprobará más adelante al explicar el crecimiento del templo nuevo de la Concordia.

De esta manera podemos pensar que la ubicación de la Santa Veracruz pudo haber estado originalmente en la parte posterior al ábside del templo actual (Fig.3 zona A) y contiguo a ésta, la zona ocupada por las dependencias mencionadas por Veytia como la casa hospital (Fig.3 zona B) establecido aproximadamente a partir de 1545 y hasta 1670, fecha en

[7] García Islas, 1971, p. 31.
[8] Fernández de Echeverría y Veytia, 1962-1963b, vol. 2, p. 422.

que se comienzan las obras del nuevo templo a cargo de Carlos García Durango.

Las capillas de chinos y morenos, respectivamente, podrían ubicarse aproximadamente a partir de 1585 quedando erigidas desde entonces y hasta 1687, año en que se integran a la nave de la iglesia y comienzan las obras de conclusión del coro (Fig.3 zona C).

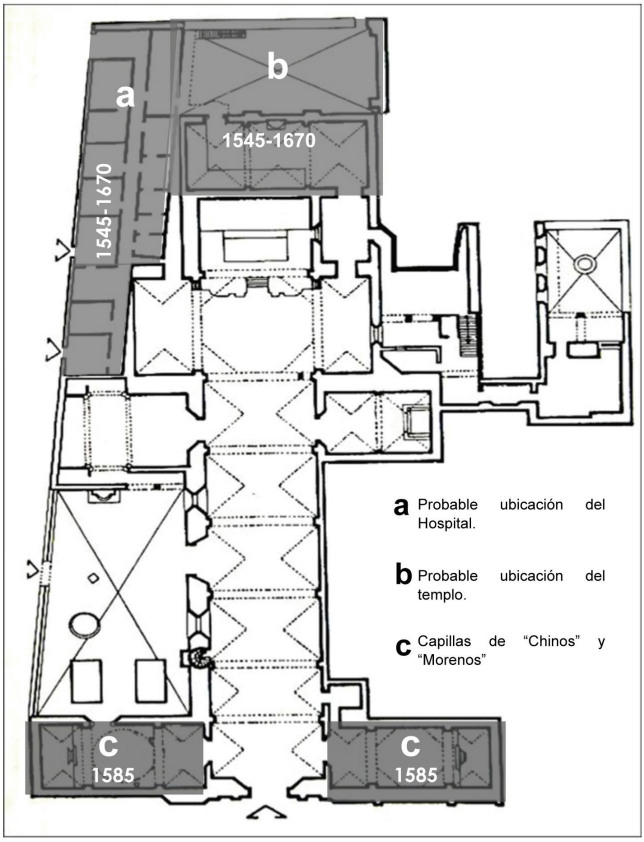


Figura 3. Dependencias de la Santa Veracruz en el siglo XVI (c.1545-1670).

La fábrica del Oratorio: espacios construidos por Carlos García Durango entre 1670 y 1682

En solemne ceremonia el 3 de junio de 1670 comienzan las obras de construcción para el nuevo templo de San Felipe Neri, dedicado a la Santa Cruz y a San Felipe Neri. Coloca la primera piedra el Sr. Don

Diego Osorio y el Maestro Mayor Carlos García Durango, la piedra fundamental (Fig.4 zona A)[9].

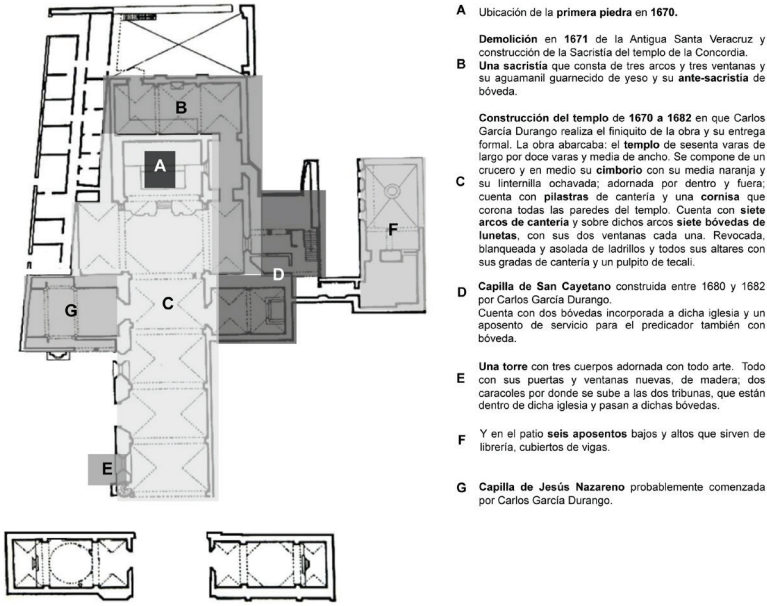


Figura 4. Proceso cronológico de los espacios construidos por Carlos García Durango entre 1670 y 1682.

Habiendo Carlos García Durango comenzado las obras de la fábrica del templo, para el año 1671 (Fig.4 zona B) se hace necesaria la demolición de la antigua Santa Veracruz, misma que realiza Durango y comienza con la fábrica de la sacristía del templo de la Concordia como consta en el *Guión Histórico de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri*[10].

[9] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA SEGUNDA DE LA CONCORDIA. DESDE SU AGREGACIÓN EN LA IGLESIA DE LA SANTA VERCARUZ CON SU ARCHICOFRADÍA HASTA LA CONCLUSIÓN DE LA FÁBRICA DEL TEMPLO», fols. 35-78-86.

[10] García Islas, 1971a, pp. 13-66: «La obra material avanzada y ha llegado el momento en que deben determinarse a demoler la capilla de la Santa Veracruz, porque ya es un obstáculo para proseguir. Hay cierta demora, porque se tiene en cuenta que fue una de las primeras parroquias; que ha servido de catedral; que estando la misma recibió las aguas bautismales el 25 de febrero de 1579 la venerable Madre María de Jesús, religiosa concepcionista y la venerable Madre Isabel de la Concepción religiosa carmelita descalza. Oído el parecer del Maestro Carlos García se procedió a la demolición. El Padre Prepósito, con

Cuando se estaba erigiendo el nuevo templo se solicita licencia por parte del Lic. Félix Pérez Delgado para construir una capilla al lado del púlpito que sería dedicada a San Miguel Arcángel que debería ser costeada por los padres y rembolsada por él posteriormente. Pero al no cumplirse lo anterior, se disponen de los réditos de unas casas ubicadas sobre la 11 poniente, entre 3 sur y 16 de septiembre, para solventar los gastos de la obra.

Justamente en el ábside de dicha capilla se fabrica una pileta que abasteciera de agua y que dio el nombre a la calle 11 poniente, como la calle de la «Fuente de San Cayetano» a quien se le dedica la capilla. Ésta, según se verá en documento[11], fue obra también de Carlos García Durango y basta ver el exquisito trabajo de la portada que inevitablemente nos hace recordar el decorado de la portada del templo de San Cristóbal, también del mismo arquitecto (Fig.4 zona D). En abril de 1680 se inicia el colateral del Señor del Escarnio que se ubicaba en el lado del evangelio, pues en ese mismo año se menciona que existía un colateral del lado de la epístola que contenía una imagen muy pequeña y vieja de San Miguel Arcángel y, por eso mismo, fue retirada y colocada en su lugar, la imagen de San Pedro.

Posteriormente los mayordomos de la cofradía de Jesús Nazareno, los señores. Juan García y Juan Delgado, en junio de 1682, solicitaron el sitio que da frente al pulpito para construir otra capilla dedicada a su devoción. Para la fábrica subieron las paredes 5 varas en cuadro hasta la cornisa, aunque se suspendió por varios años por falta de reales, hasta que el hermano Lic. Don Luis de Perea la prosiguió y acabó. Se hicieron también unos cuartos de ejercicios sólo para sacerdotes. La capilla se terminó en el año de 1692[12] y la portada se inspira en su vecina, la de San Cayetano.

De esta manera asumimos que la obra que realiza García Durango constaba de los espacios que se indican (Fig.4); nos apoyamos además en el testimonio que según el documento de finiquito de obra, hace el maestro García Durango ante el escribano Joseph de Méndez, en donde

los deseos que tiene, de ver terminada la obra, tan luego como se llegó a resolver continuar la construcción, demoliendo la dicha capilla, piensa en construir la sacristía que les hace muy buena falta y que podría darle prisa a la misma y servir para tener ahí algunas juntas o cualquier otro servicio. En agosto de 1671 se dio principio a la dicha fábrica».

[11] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 132-124.

[12] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 126-128.

describe las partes y medidas de las que constaba el templo al momento de su conclusión en el año de 1682, mismo que se cita a continuación:

TESTIMONIO DEL MAESTRO CARLOS GARCÍA DURANGO

En la muy noble y real ciudad de los Ángeles, de la Nueva España, a cuatro días del mes de Noviembre de mil seiscientos ochenta y dos años, estando en el templo y santa iglesia de la Santa Veracruz y Oratorio de San Felipe Neri, de esta Ciudad, ante mí, el escribano de su Majestad y testigos.

Carlos García Durango, maestro mayor de arte de la arquitectura, de este obispado que doy fe y conozco, dijo: Que para honra y gloria de Dios Ntro. Señor tiene cumplido con su promesa y obligación de haber acabado perfectamente la fabrica de la iglesia. que se compone de las partes siguientes:

El templo es de sesenta varas de largo por doce varas y media de ancho. La fábrica de dicho templo se compone de un crucero y en medio su cimborio con su media naranja y su linternilla ochavada; adornada por dentro y fuera en toda perfección de toda arquitectura, con sus pilastras de cantería y una cornisa que corona todas las paredes de dicho templo y encima de toda ella, siete arcos de cantería y sobre dichos arcos siete bóvedas de lunetas, con sus dos ventanas cada una y dicha iglesia revocada, blanqueada y asolada de ladrillos y todos sus altares con sus gradas de cantería y un pulpito de tecali y a su lado una capilla de dos bóvedas, de San Cayetano, incorporada a dicha iglesia y un aposento de servicio para el predicador, de bóveda. Una torre con tres cuerpos adornada con todo arte. Una sacristía que consta de tres arcos y tres ventanas y su aguamanil guarnecido de yeso y su antesacristía de bóveda; todo con sus puertas y ventanas nuevas, de madera; dos caracoles por donde se sube a las dos tribunas, que están dentro de dicha iglesia y pasan a dichas bóvedas. Y en el patio seis aposentos bajos y altos que sirven de librería, cubiertos de vigas. Todo lo que se ha hecho con su contínua asistencia y muy particular estudio que en ella ha puesto. Y para que conste, pide a mí, el dicho Escribano, le dé testimonio de estar acabado y perfectamente servida dicha obra en las partes que van expresadas, para que se reconozca haber cumplido con su obligación.

En cuya conformidad, yo, Joseph de Méndez, Escribano del Rey, Ntro., Señor, Certifico y doy testimonio de verdad, cómo habiendo visto y reconocido, en presencia de los testigos, infraescritos, la fábrica de dicha iglesia y templo del Oratorio del glorioso Patriarca San Felipe Neri. Y todas sus partes que van expresadas, las vide perfectamente fenecidas y acabadas con toda perfección.

Y así mismo, para que conste y a perdimiento del dicho Carlos García Durango que lo firmó. Siendo testigos: El Dr. Joseph Gómez de la Parra, Cgo. De la Iglesia Catedral, Francisco Ruiz y Juan de Meneses[13].

Lo anterior se cotejó en sitio y se corroboró que efectivamente dicho testimonio avala que el templo original de San Felipe Neri, fabricado por García Durango, quedó totalmente terminado hasta el paramento, donde hoy comienza el espacio del coro, ya que de acuerdo a las medidas que se mencionan, las sesenta varas van desde el inicio de la escalinata del presbiterio hasta el inicio de la primera bóveda del coro (Fig.5).

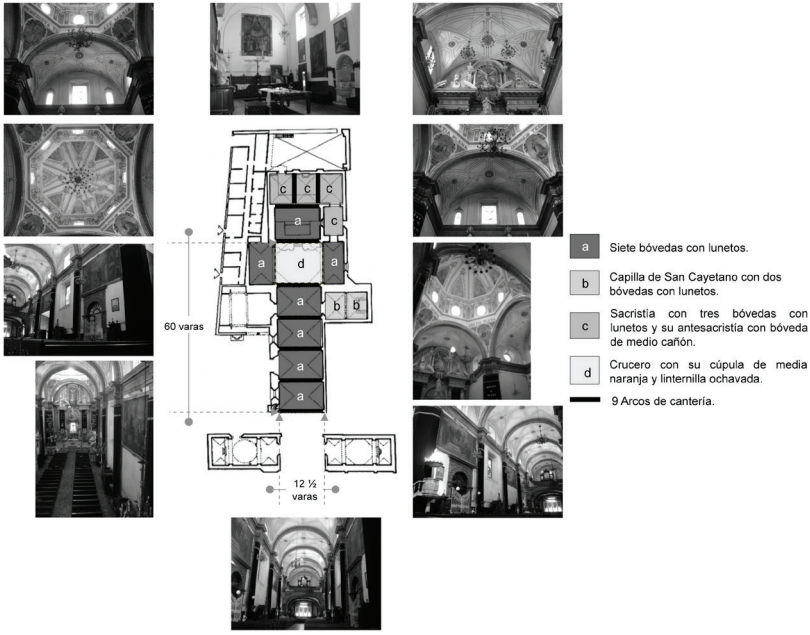


Figura 5. Elementos que componen el finiquito de obra presentado por Carlos García Durango el 04 de noviembre de 1682.

De acuerdo a lo estipulado en el testimonio del ministro Carlos García Durango, el finiquito de obra se realiza en el año de 1682: Sin embargo, como lo menciona el Dr. Efraín Castro Morales, la muerte de García

[13] García Islas, 1971b, pp. 13-66.

Durango acaece en el año 1685[14], por tal motivo fue necesario llamar a otro arquitecto para concluir las obras que se tenían programadas.

La continuación de la fábrica: espacios construidos por Diego de la Sierra y Juan Juárez entre 1683 y 1699

En septiembre de 1683 se dispone que comiencen las obras de las dos bóvedas del coro, la portada de cantería y el retablo mayor del templo. Estos trabajos fueron continuados por el arquitecto Diego de la Sierra quien fue llamado por los oratorianos, y es recibido como hermano en 1687[15]. En el año de 1684 se solicita fabricar unos cuartos altos y bajos detrás del altar de San Miguel que, recordemos, había sido colocado en la capilla de San Juan Nepomuceno en el muro oriente, lo que ubica la construcción de dichos espacios justo al costado oriente de ésta[16]. Pero los trabajos de Diego de la Sierra en el Oratorio no durarían mucho tiempo ya que según consta en el documento, de la Sierra demuestra impericia para la correcta ejecución de las obras y es tal el temor de los propios oratorianos, que llaman a dos arquitectos para realizar un peritaje sobre las condiciones de la misma; éstos fueron Francisco Pinto y Nicolás Castañeda, quienes consideraron que la obra se podía continuar[17].

Por tal motivo en el año de 1691 se expulsa a Diego de la Sierra como hermano oratoriano y se le demanda —según consta en Acta de Cabildo del 30 de enero de 1690[18]— por la impericia demostrada en la

[14] Castro Morales, 2004, p. 66.

[15] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 134-138.

[16] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fol. 131.

[17] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 146-148.

[18] AVCCP, Basilio de Arteaga y Solórzano, 1770, AC. L.19, fol. 8r. «(30-I-1690) Al margen: "Carta e informe a el Exmo. Sr. Conde de Galve, virrey de esta Nueva España". "Exmo. Señor, por mandamiento de veinte y uno de octubre pasado de esta año se sirve de mandar a este cabildo eclesiástico de la Santa Iglesia de la Puebla, informe de la habilidad y suficiencia de Diego de la Sierra, para la provisión de la plaza de maestro mayor de la fábrica material de esta Santa Iglesia, que pretende el susodicho y vacó por muerte de Juan de Baraona, y con poner sólo a los ojos de V. Exa. las noticias que en este lugar son públicas del paradero de las principales obras que han corrido a disposición de / dicho Diego de la Sierra, explica y manifiesta este cabildo a V. Exa. cuanto se le ofrece para el conocimiento de este sujeto, el cual Sr. Exmo. recién avecindado en este lugar

fábrica del claustro oriente y, por ende, la portada y el coro del templo no pudieron ser concluidas por él[19], sino por el maestro Juan Juárez[20] continuó con la obra del claustro, aposento y portada que había «echado a perder» el maestro de la Sierra. Ahora bien, en 1690 se solicita la fábrica de seis cuartos (Fig.6) colindantes con la capilla de San Cayetano[21].

tuvo introducción para que se le encargase la portada de sillería de esta Sta. Iglesia, que es de las principales, a que procedió de orden y a expensas del Sr. Obispo, y después de once meses de continuos gastos fue necesario removerle y que otro maestro enmendase sus hierros y la acabase. Al mismo tiempo se introdujo en la obra del Oratorio de la Concordia de San Felipe Neri, y al quitar las cimbrías se vinieron al suelo los arcos y sobrearcos, con pérdida de más de cuatro mil pesos que se habían gastado, peligrando algunos oficiales en su ruina. La casa de D. Francisco Xavier de Vasconcelos, que se fabricó a dirección del dicho Sierra, padece el mismo frangente sino se acude con tiempo, y actualmente la que ha labrado de D. Juan de las Peñas, están arqueando antes de quitar las cimbrías, por haberla reconocido maestros del arte y declarado estar con peligro manifiesto de caerse; que es cuanto se ofrece en este particular que representar a V. Exa. y el que el año pasado de ochenta y cinco en la proposición que hizo este cabildo, y se observa en la vacante de esta plaza le consultó después de dicho Juan de Baraona, porque como nuevamente avecindado en esta ciudad procedió con las noticias que tuvo, pero falto de las experiencias posteriores, con que hoy se halla y lleva especificada a V. Exa. para que mande lo que fuere servido. Sala capitular, noviembre diez y ocho de mil seiscientos y ochenta y nueve. Lic. D. Diego de San Juan Victoria. Dr. D. José Osorio de Córdoba. Lic. D. Diego Peláez Sánchez. Concuerda con su original, así lo certificó. Br. D. Pedro Pérez Cabezas''».

[19] AVCCP, AC. L.19, fols. 8r, (30-I-1690), pp. 157-158: «En la junta que siguió a ésta, mandó la congregación borrar de hermano al maestro Diego [de la] Sierra, por haber sido culpante en haberse caído el corre-[p. 158] el corredor del claustro que mira al oriente, y creo hubiera sucedido lo propio con los otros, si no se bebieran sostenido con las paredes que forman las puertas y ventanas, porque bien se ve lo mal formado de los arcos y que juicio debemos formar, o del maestro Sierra por su descuido, o de los albañiles por su impericia, pues a la verdad en arquitectura es lo más fácil de formar un arco de punto redondo, de modo que el medio cuchara, más chapucero, forma un arco de punto redondo con acierto y así disculpando al maestro Sierra de impericia. Quiero culparlo de negligente diciendo que en muchas semanas no vería la obra, y por eso quejose la congregación, [por lo que] tuvo a bien el borrarlo de hermano, afrentándose de tener tal concordante».

[20] Castro Morales, 2004a, p. 95. «Maestro examinado de arquitectura. Indio, cacique y principal de la provincia de Huejotzingo, vecino de la ciudad de Puebla en 1706. Colaboró con el alférez Alejandro Hernández, arquitecto, haciendo una alacena para el archivo en la sala capitular de la catedral, en 1715».

[21] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fol. 153: «En la segunda junta de este gobierno, que fue el día 19 de octubre de dicho año, presentó una

En este mismo año se coloca en el colateral del Señor del Escarnio, ubicado en el crucero del lado del evangelio, una imagen de Nuestra Señora del Sagrario de Toledo que después se traslada al Sagrario y una imagen de San José y de San Francisco de Sales[22].

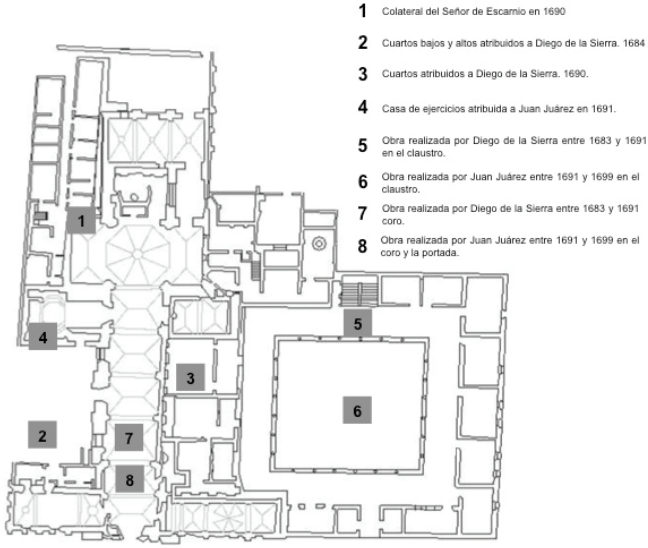


Figura 6. Espacios construidos por Diego de la Sierra antes de su expulsión (1683-1691) y los continuados por Juan Juárez a partir de 1691 y hasta 1699.

En 1691 surge la intención de fabricar una pequeña casa de ejercicios para uso exclusivo de los concordantes, ésta se ubica entre la capilla de Jesús Nazareno y los cuartos adyacentes a la capilla de San Juan Nepomuceno. Se dice que este espacio contaba con una puerta de acceso directo a la capilla de Jesús Nazareno y una ventana que se abría hacia el presbiterio de la misma[23].

petición del licenciado Martín Francisco Xavier de Esquivel, pidiendo un sitio para labrar a San Cayetano seis cuartos para el culto y adorno de su capilla, lo que le concedió la Congregación con anuencia de nuestro ilustrísimo prelado, los que fabricó y son los seis que lindan por el poniente con nuestra puerta falsa, y por el oriente con casas de Estrada, habiendo en sus aires últimamente fabricado cuartos para ejercitarse…».

[22] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 153-154.

[23] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA TERCERA, DESDE EL ESTRENO DEL TEMPLO HASTA LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO», fols. 159-160 .

De esta misma época data también la erección del refectorio que no se tiene claridad exacta de dónde se situaba. Para el 11 de julio de 1692 se hace constar que habían sido totalmente concluidas las obras de la fábrica del templo, claustro y demás aposentos pertenecientes hasta la entonces «Concordia de sacerdotes» que es cuando solicitan licencia al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, para ser reconocidos como «El Oratorio de San Felipe Neri», viviendo y siguiendo las reglas del oratorio de Roma[24]. De acuerdo a lo manifestado el 31 de mayo de 1699 Juan Juárez es quien culmina la obra de la portada, el claustro y los aposentos cuyo monto fue de 14,224 pesos y seis reales[25].

La conclusión de la fábrica: espacios y elementos construidos entre 1699 y 1849

Es muy probable que la portada que hoy observamos sí sea la original pues de acuerdo a lo anterior, Carlos García Durango entrega la obra totalmente concluida y decorada no sólo al interior sino también al exterior; esto nos hace suponer que probablemente él haya terminado la portada y cuando se decide ampliar la nave del templo y unirla con las antiguas capillas de «chinos» y «morenos», ésta haya sido desmontada, y al ser terminadas las obras por el arquitecto Juan Juárez, éste solamente la haya vuelto a montar.

En 1699 se menciona que se mandaron a hacer puertas nuevas para el templo y que las viejas fueron donadas al templo de Nuestra Señora

[24] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA CUARTA DE LA CONCORDIA, DESDE LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO HASTA LA EXTINCIÓN DE LA CONCORDIA», fols. 161-163.

[25] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA CUARTA DE LA CONCORDIA, DESDE LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO HASTA LA EXTINCIÓN DE LA CONCORDIA», fols. 183-184: «En esta junta se nos dio la noticia de lo que el señor maestrescuela doctor don José de Salazar Barahona, gastó en la fábrica del claustro, aposentos y portada, que fueron catorce mil doscientos veinte y cuatro pesos, seis reales, y según lo que allí se nos dice, eso fue el importe de lo referido, y creo eso sería el costo de todo, pues no se nos dice de otro bienhechor, y en ella se nos da noticia de que el maestro Juan Jua- [p. 184] rez prosiguió la obra del claustro, aposentos y portada que echó a perder el maestro Diego [de la] Sierra, y en agradecimiento de lo bien que había quedado, les señaló la congregación dos sepulturas, una para él y otra para su mujer en esta congregación. Se dice que el licenciado Salazar hizo puertas nuevas a la iglesia, las que aún existen, y que las viejas, con anuencia de dicho señor, se dieron al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe que se estaba entonces fabricando».

de Guadalupe, que estaba en construcción. En 1708 se coloca la reja (cuyo costo fue de 500 pesos) de la capilla de San Cayetano. Se menciona también que para septiembre de 1727 se fabrica una caja de agua «junto a la puerta falsa» que presumiblemente se ubicó junto a la capilla de Jesús Nazareno[26]. En el año de 1744 se da por concluida la existencia de la concordia de sacerdotes que originalmente fue la fundadora y artífice de las obras de la fábrica del templo, claustro y demás accesorias, y se continúa con el devenir del Oratorio de filipenses.

A mediados del año 1751 el Oratorio de filipenses atraviesa por una crisis económica que se ve reflejada en el mantenimiento del templo y de las dependencias del mismo, lo que ocasiona que comiencen a aparecer goteras y otros desperfectos, como falta de vidrios en las ventanas. Pero el 13 de octubre del mismo año reciben una donación de 312 pesos que se destinaron para tirar la pared que dividía las dos bóvedas bajas del coro que llamaban pórtico, enladrillar el crucero, presbiterio y bajo coro, así como para la colocación del campanil del esquilón.

Se dice que el piso original del templo era de madera y que el que se coloca ahora es de ladrillo ochavado y mosaico de talavera, según menciona el P. García Islas en su obra *El guión histórico de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de la Puebla de los Ángeles, México*[27].

En segundo lugar se menciona que justamente donde comienzan las bóvedas del coro bajo se encontraba un muro que obscurecía por completo al templo. Esto reafirma la idea de que cuando Diego de la Sierra realiza la unión del templo —obra de Carlos García Durango— con las capillas de «chinos» y de «morenos», deja el muro que servía de portada al templo de García Durango, y no es sino hasta 1751 en que deciden demolerlo para dar más luz al templo[28].

Se dice que antes de proceder a la demolición de dicho muro y por miedo a que se vinieran abajo las bóvedas del coro, se solicita a José de Santa María que evaluara la pertinencia de la obra, tomando la precaución de colocar en su lugar un arco que diera soporte a las bóvedas y

[26] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA CUARTA DE LA CONCORDIA, DESDE LA FUNDACIÓN DEL ORATORIO HASTA LA EXTINCIÓN DE LA CONCORDIA», fols. 201-219.

[27] García Islas, 1971c, pp. 13-66.

[28] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA QUINTA, DESDE LA EXTINCIÓN DE LA CONCORDIA HASTA EL DÍA 31 DE DICIEMBRE DEL PRESENTE AÑO DE 1805», fols. 339-341.

que es como lo vemos hoy día[29]. También se cierra el acceso que daba a la calle Sola —hoy 9 pte.— (Fig.7).

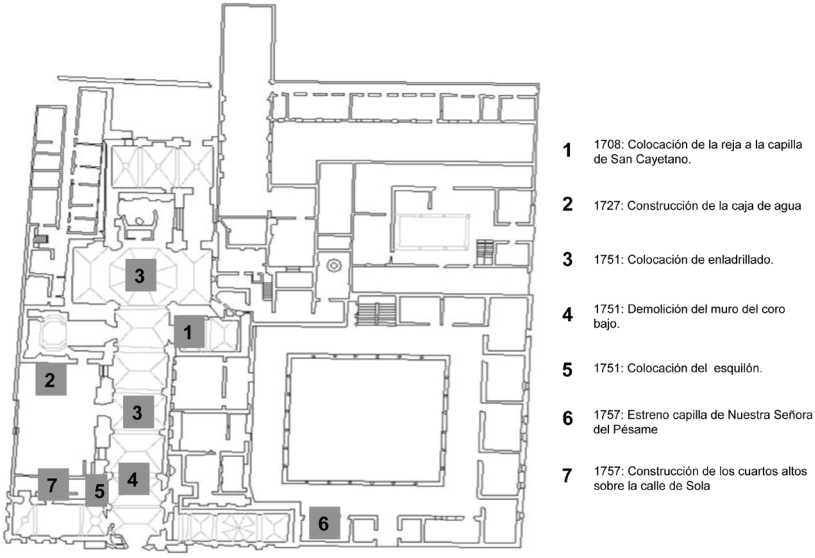


Figura 7. Espacios construidos entre 1699 y 1849.

De esta misma época datan los lienzos monumentales que representan la vida de San Felipe Neri, que son de la autoría del maestro Zendejas, tal como lo menciona el Dr. Efraín Castro Morales[30].

[29] AVCCP, Anónimo, Legajo, «NOTICIA QUINTA, DESDE LA EXTINCIÓN DE LA CONCORDIA HASTA EL DÍA 31 DE DICIEMBRE DEL PRESENTE AÑO DE 1805», fols. 405-408.

[30] Fernández De Echeverría y Veytia, 1962-1963c, vol. 2, p. 417. «El interior remozado al gusto neoclásico es bastante decoroso y aun luce las grandes pinturas de la vida de San Felipe Neri, firmadas por Miguel Jerónimo Zendejas. Entre los retablos del siglo XVII que se conservaban hasta 1830, en que fue renovada por el prepósito Joaquín Furlong, probablemente se encontraban el del "Cristo del Escarnio" ejecutado por el ensamblador Miguel de la Vega y el dorador Antonio Pérez, en 1677; otro donado por Sebastián Rodríguez y que habían realizado en 1680, el escultor Miguel de la Vega y el pintor Antonio de la Piedra; el de la congregación de Nuestra Señora de los Dolores, costeado con un legado del capitán Diego de León Beltrán y contratado por el ensamblador Diego de los Santos, el dorador Mateo de la Cruz, el platero Nicolás Ruiz y el vidriero Juan de Armijo Villalobos, el año de 1695; también se puede mencionar un gran lienzo «de la Santa Cruz de Huatulco», que había pintado el maestro Gaspar Conrrado para la archicofradía de la Santa Veracruz, en 1652, copiando otra pintura del convento del Carmen».

El domingo de carnestolendas (carnaval) de 1757 se estrena una capilla dedicada a Nuestra Señora del Pésame que se ubicó en la portería del claustro. Para el 14 de octubre de 1757 se solicita construir unos cuartos sobre los antiguos que se encontraban sobre la calle de Sola, los cuales se fabrican con las piedras de los paredones que habían sido levantados para una capilla inconclusa.

Sin embargo, éstos ya no existen y, según testimonios orales de los propios padres filipenses que ocupan actualmente el sitio, estuvieron en el atrio que hoy se abre hacia la calle 9 poniente, adosados al templo y a la capilla de «chinos» (Fig.7).

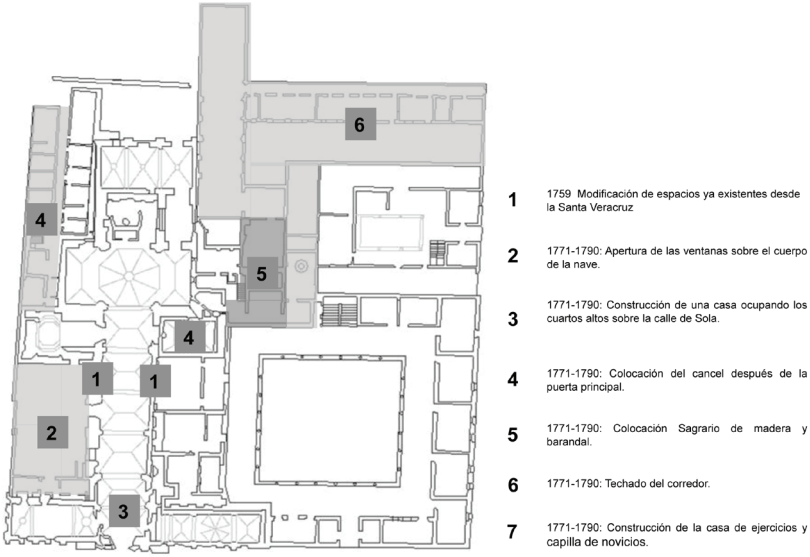


Figura 8. Espacios construidos entre 1699 y 1849.

En 1759 se menciona que se gastaron 3000 pesos en una casita que linda con la sacristía y la capilla de Jesús Nazareno. Esto indica que se construyeron o modificaron los espacios que desde los tiempos de la Santa Veracruz ocupaban este sitio. No se tiene el dato exacto de la fábrica de la casa de ejercicios que hoy se conoce que ocupa el predio llamado «Patio de los azulejos» y la capilla, lo que hoy es utilizado por una logia masona. Pero se puede dilucidar, en cambio, por lo que se expresa en los lienzos de la sacristía del Oratorio —que narran justamente el

proceso de la fábrica de este espacio—, que pudo haber sido construido entre 1771 y 1790[31] (Fig.8).

Durante este periodo, además, es probable que se haya construido un cuarto que lindaba con el cementerio, además de la apertura de una puerta independiente a una casa de bóveda que se comunicaba con la capilla de Jesús, una casa que colinda con la capilla de San Juan Nepomuceno que utilizaron las dos viviendas bajas y altas ya existentes que servían para dar albergue a los mozos sacristanes, a las que se les colocó un patio y una escalera. Se agregó también a estas viviendas una sala alta y dos cuartos bajos para formar con ellas una casita que contaba con pozo, caballeriza y patio (Fig.8).

También entre estos años se colocó el cancel de la puerta principal con un costo de 380 pesos. El baldaquín de plata, al parecer, en realidad costó más de 1050 pesos y en esa misma época se colocaron vidrieras en las ventanas de la nave, se abrieron dos ventanas en el bajo coro, así como las dos grandes del cuerpo de la iglesia bajo la cornisa con sus respectivas rejas de fierro; aunque es muy probable que hayan sido cegadas en el siglo XIX o en el XX, puesto que no se aprecian en la actualidad.

Se realizaron también el sagrario de madera para el Santísimo y el barandal torneado de madera de Zongolica para la comunión, se presume que es el que encontramos remozado hoy en la capilla de San Cayetano, actualmente capilla del Sagrario. Se cubre también el corredor que comunicaba a la librería con el coro, así como otros cuartos que servían de habitación para los padres. Además se movió la escalera para acercarla más a la sacristía lo que obligó a agregar un pequeño corredor.

Se sabe que para 1814 se donan unos bloques de piedra que se encontraban en el presbiterio de la catedral y que fueron trasladados y colocados en el presbiterio del Oratorio. Son probablemente los escudos de mármol que observamos en el frontal del presbiterio. Se menciona que en ese mismo año el P. Furlong solicita enlozar el piso del Oratorio con lajas de piedra provenientes de la Catedral; lo que no consta en documento es que se hayan donado o no, pero cabe la posibilidad de que las lajas que hoy observamos que cubren el piso del templo, sean éstas de las que se hace mención.

Finalmente nuestra reconstrucción termina en el año de 1849 cuando en la época del P. prepósito Joaquín Pérez Morgado ofrece dos re-

[31] Cuadro de D. Antonio María Bucareli y Ursúa (frontal a la izquierda de la entrada a la sacristía desde el templo).

lojes para ser utilizados como repuesto en la torre norte de la catedral, pero no son aceptados debido a que les encuentran defectos de fábrica y además no se ajustan al espacio que ocupaba el dañado.

Conclusiones

Como pudimos comprobar de manera gráfica, la evolución de la fábrica material del Oratorio se genera desde que el predio ocupado por Santa Veracruz es donado a los oratorianos; lo que se evidencia justamente con la existencia de las capillas de «chinos» y «morenos» que perduran hasta hoy en día y que fueron pieza clave para la reconstrucción del espacio.

Pudimos observar además, que la condición actual del templo no es la original, pues en un inicio, cuando Carlos García Durango entrega la obra, se encontraba concluida hasta el paramento donde hoy comienzan las bóvedas del coro. Esta evidencia se reforzó con los vestigios de la torre que aún subsisten.

Por otra parte, descubrimos que Diego de la Sierra no fue quien en realidad logró concluir la unión entre la planta de García Durango y las capillas de «chinos» y «morenos», así como el término del claustro debido a su falta de cuidado y observancia en la calidad de los trabajos.

Esto originó la necesidad de que fuese un arquitecto, desconocido para la gran mayoría de los investigadores, quien diera fin a los trabajos, lo que conlleva justamente la posibilidad de explicar el por qué la portada del templo, concluida en pleno siglo XVIII, guardara rasgos de claro tinte manierista.

Se pudo comprobar con este artículo que para acercarse al estudio de la arquitectura desde la perspectiva de la historia del arte, es necesario acudir primeramente a los archivos y fuentes primarias, pues de otra manera se corre el riesgo de seguir transmitiendo conocimientos equivocados, no con mala intención, sino basados en supuestos históricos que se han transmitido de generación en generación. Tal fue el caso de lo sucedido durante el proceso de esta investigación que comenzó planteando hipótesis basadas en los supuestos, producto de la observación primigenia y de la información documental con la que se contaba hasta ese momento.

Bibliografía

Manuscritos

AVCCP, Anónimo, Leg. *[Noticias de la Concordia de San Felipe Neri de Puebla 1651-1805]* (Ms.), versión paleográfica: Arq. Verónica Lorena Orozco Velázquez, 2007.

AVCCP, AC, L. 5, f. 34r. (7-VIII-1576),

Impresos

Castro Morales, Efraín, *Constructores de la Puebla de los Ángeles: arquitectos, alfariles, albañiles, canteros y carpinteros novohispanos*, México, Museo Mexicano, 2004.

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado. 1780*, ed. Efraín Castro Morales, Puebla, Altiplano, 1962-1963, 2 vols.

García Islas, José C.O., *Guion histórico de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de la Puebla de los Ángeles*, México, Puebla, 1971.

Leicht, Hugo, *Las Calles de Puebla*, *Estudio Histórico por el Dr. Hugo Leicht*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, Puebla, 1986, 4ª ed.

SIGÜENZA Y RULFO: HUELLAS ORALES EN LA CITACIÓN

Noé Blancas Blancas
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

Para Adriana

Introducción

La relación entre *Infortunios de Alonso Ramírez*, de Carlos de Sigüenza y Góngora, considerada por algunos críticos la primera novela mexicana, y *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, podría explicarse por un hecho que las determina profundamente: ambas tienen en su origen una lengua hablada que, reelaborada o ficcionalizada, determina ciertas técnicas narrativas, como el estilo indirecto libre y la ironía.

En *Infortunios*, la historia proviene de la narración que Alonso Ramírez hizo a Sigüenza para que éste la escribiera, con el fin de recibir la ayuda necesaria para recuperar el cargamento que obtuvo al final de su travesía. Tal procedencia la consigna el propio texto; el virrey —Gaspar de Sandoval Cerda y Mendoza— le manda visitar a Sigüenza y Góngora, quien: «Compadecido de mis trabajos […] formó esta relación en que se contienen»[1]. Los *Infortunios* no constituyen evidentemente la transcripción del relato oral, enunciado por el propio Alonso, pero sí una «relación», que implica, precisamente, la escritura de hechos ocurridos; y en este caso, la escritura de tal «relación».

[1] Sigüenza, *Infortunios,* p. 38.

Pedro Páramo no es una relación de hechos históricos. Su relación con el habla es evidente en su referencia al habla rural. Son bastante conocidas las declaraciones de Rulfo en ese sentido: «Precisamente lo que yo no quería era hablar como un libro escrito. Quería, no hablar como se escribe, sino escribir como se habla»[2]. Al mismo tiempo, afirmó repetidamente que su narrativa no pretendió nunca ser una transcripción de esa habla rural de los campesinos de Jalisco: «Tal vez oí su lenguaje cuando era chico pero después lo olvidé, y tuve que imaginar cómo era por intuición»[3]. Rulfo advierte que este lenguaje conserva palabras arcaicas:

> Son palabras que los diccionarios llamarían «arcaísmos». Ellos [los campesinos de Jalisco] hablan el lenguaje del siglo XVI. De todas maneras no he retratado ese lenguaje. Lo he traspuesto, inventado a veces. Más bien diría que traté de recuperarlo, pero esto no es original, es nada más lo que hacen ellos[4].

Podríamos afirmar, además, que Rulfo no sólo oyó este lenguaje, sino que también lo leyó; pues su afición por las crónicas y relatos de viajeros del siglo XVI está bien documentada:

> Me gustan las crónicas antiguas por lo que me enseñan y porque están escritas en un estilo muy sencillo, muy fresco, muy espontáneo. Es el estilo del XVI y del Siglo de Oro. Torquemada, por ejemplo, es un gran erudito dueño de un estilo maravilloso. […] He leído casi todas las crónicas de los frailes y de los viajeros, los epistolarios, las relaciones de la Nueva España. De allí arranca lo que hoy se llama lo real maravilloso[5].

Evidentemente, sus declaraciones plantean varios problemas, todos, complejos. Ahora sólo me interesa destacar que, considerando que tanto *Infortunios de Alonso Ramírez* como *Pedro Páramo* tienen como referente un lenguaje hablado, no puede verse como una mera coincidencia el que ambas ofrezcan casos de discursos de procedencia ambigua que transgreden los niveles narrativos. La relación entre ambas obras proviene por tanto de la proximidad que establecen entre la oralidad y la escritura, a través de la cual me propongo probar que, siendo *Pedro Páramo* una novela moderna, producto de técnicas de escritura que podríamos

[2] Harss, en Campbell, 2003, p. 87; originalmente, en Harrs, 1966, p. 337.
[3] Benítez, en Campbell, 2003, p. 547.
[4] González, 1979, p. 5.
[5] Benítez, en Campbell, 2003, pp. 548-549.

considerar modernas, finca su originalidad en la estructura oral; y al mismo tiempo, que *Infortunios de Alonso Ramírez*, una escritura originada por un relato oral, constituye una de las obras más adelantadas en tales técnicas.

«¿Eres tú la que ha dicho todo eso?»

Es sabido que *Pedro Páramo* comienza con una conversación entre Juan Preciado y Dorotea *La Cuarraca*; también, que esa conversación abarca prácticamente la mitad de la novela, y que la otra mitad está mediada por un narrador heterodiegético, que, más que narrar, introduce constantemente diálogos de los personajes. Esto, aunque lugar común, nos permite advertir cuestiones menos obvias. El narrador y Juan Preciado se dedican predominantemente a vehicular los discursos de los demás, en general, en estilo directo, aunque también recurren al indirecto y a otras formas; el narrador, en estilo indirecto libre, y Juan Preciado, mediante un raro recurso que subvierte los niveles narrativos, la metalepsis.

Antes de acercarnos un poco más a estos asuntos, y de revisar las distintas formas de citación que a su vez nos permitan mostrar su importancia en la valoración de la obra de Rulfo, quisiera advertir una cuestión más, la central en este trabajo. El narrador generalmente cede la palabra a personajes que hablan; sólo en casos especiales cede ante sus pensamientos —si, a su vez, los personajes reproducen los discursos de otros, e incluso los suyos propios, éstos son también hablados. Y Juan Preciado procede de la misma forma, es decir, sólo cita discursos hablados —aun cuando sean palabras «sin sonido» (fragm. 31: 62)[6]—, lo cual resulta bastante pertinente tratándose de un personaje y no de un narrador omnisciente: sólo sabe lo que escucha, y no lo que los demás piensan; y tratándose, asimismo, de un diálogo: sólo puede citar pronunciando los discursos citados; incluso cuando se cita a sí mismo, cita en general lo que ha dicho, no lo que ha pensado.

Todo esto evidencia una manera de narrar centrada más que en hechos o en pensamientos, en discursos hablados, si bien, ficticios; una manera de narrar, además, citando. Como he dicho, es aquí donde me

[6] Cito de la edición del Fondo de Cultura Económica de 1981 (reimpresión de 1991). Aquí y en adelante, anoto, a renglón seguido y entre paréntesis, número de fragmento y número de página.

parece pertinente advertir que el arte de Rulfo guarda una estrecha relación con los recursos de la narración de los siglos XVII y XVIII, en tanto configuración de una lengua que remite a una producción oral.

Vamos a revisar primero las formas en que el narrador heterodiegético cede la palabra; y después, las maneras de citar de Juan Preciado.

Las distintas posturas respecto a este narrador muestran la dificultad para caracterizarlo; o bien se propone la existencia de varios narradores, incluso superpuestos; o bien, se le atribuye una «voz anónima». Mónica Mansour identifica varios narradores, que «narran desde distintos puntos de vista […]. Pero Rulfo no señala las transiciones entre uno y otro, de manera que el lector tiene que averiguarlo como vaya pudiendo»[7]. Francesca Polito, por su parte, ve un narrador que «se superpone a otro narrador. Es como si un narrador, por ejemplo, contara de Pedro Páramo quien, a su vez, se narra evocando»[8] —es cuestionable proponer la existencia de varios narradores que se «superponen», pues el narrador es uno, y más que superponerse, entra en polémica con los personajes. Yvette Jiménez de Báez describe al narrador como «una conciencia omnisciente del mundo de Pedro Páramo […]. Narra en tercera persona, y a veces cede la palabra a otro de los personajes de ese mundo»[9]. Enrique Pupo-Walker, por su parte, lo caracteriza como un «narrador anónimo» de «voz hueca»[10].

Es probable que estas observaciones tengan mucho que ver con las actitudes que el narrador —único y, efectivamente, omnisciente y heterodiegético— adopta con los distintos personajes; si bien privilegia el estilo directo, como dije, con Pedro Páramo, el padre Rentería, Fulgor Sedano y Susana San Juan recurre al estilo indirecto libre. Por otra parte, no siempre es clara la distinción entre su discurso y el de Juan Preciado[11], el cual, por lo demás, está constituido primordialmente por

[7] Mansour, en Rulfo, 1992, p. 644.

[8] Polito, 1999, p. 209.

[9] Jiménez de Báez, 1990-1994, pp. 132-133.

[10] Pupo-Walker, en Giacoman, 1974, p. 168.

[11] El fragmento 29 ilustra bien esta ambigüedad: «Ruidos. Voces. Rumores. Canciones lejanas: / *Mi novia me dio un pañuelo / con orillas de llorar…* / En falsete. Como si fueran mujeres las que cantaran» (fragm. 19: 60). Las voces en falsete y lo que cantan se distinguen claramente, pero ¿quién introduce esas voces en falsete? ¿Quién supone que podrían ser voces de mujeres porque cantan en falsete? Hace falta advertir que el narrador heterodiegético no se cuestiona estos asuntos y que por tanto el discurso corresponde a Juan Preciado. Y lo mismo ocurre en el fragmento 27, que comienza: «La

los discursos de otros personajes vivos y muertos —a través de él accedemos a los discursos de Dolores Preciado, Eduviges Dyada, Damiana Cisneros, los hermanos incestuosos, y otros, además de aquéllos que estos personajes citan. El narrador vehicula los discursos generados en una Comala viva; Juan Preciado reproduce los decires del «gentío de almas» en que el pueblo se convierte a la muerte de Pedro Páramo; pero esta diferencia es sutil, si consideramos que narrador y Juan Preciado citan a los mismos personajes.

Por cuanto al estilo directo, la claridad del caso no exige mayor demostración, así que vamos a detenernos un poco sólo en algunos ejemplos de estilo indirecto libre[12]. En el fragmento 19, Fulgor Sedano recuerda las palabras de Toribio Aldrete momentos antes de ser asesinado: «Fue lo primero que le dijo el Aldrete, después que se habían estado emborrachando juntos, dizque para celebrar el acta» (fragm. 19: 45). Aquí es evidente que el artículo «el», para referirse a Aldrete, así como el «dizque», no pertenecen al narrador, sino a Fulgor: «¿Y lo del Aldrete?» (fragm. 29: 49); «Dizque la fuerza que yo tenía atrás» (fragm. 19: 46), dice en otras ocasiones. Aunque la narración aparece en tercera persona, es claro que se trata del discurso de Fulgor Sedano.

Otro caso es éste, en un fragmento del Padre Rentería:

noche. Mucho más allá de la medianoche. Y las voces» (fragm. 27: 57); y concluye: «Se oyó el trastazo de los pasos que se iban entre un ruido de espuelas» (fragm. 27: 58). No es sencillo, con tan escasa intervención, identificar quién introduce la discusión entre Galileo y su cuñado.

[12] Define Guillermo Verdín Díaz: «en el estilo indirecto libre es el auténtico personaje el que habla de un hecho presente y el autor transcribe su pensamiento recordando sus palabras, viviendo la realidad del momento, alejándola del tiempo como si se tratase de una evocación; de ahí la transposición en las formas verbales y en las formas pronominales» (Verdín, 1970, p. 80). Luz Aurora Pimentel considera al indirecto libre el discurso más transparente del modo narrativo, pues la voz narrativa se reduce al tiempo gramatical —el pasado— y al «sistema de referencia pronominal» —tercera persona—, pero el contenido es figural, lo mismo que la deixis de referencia espaciotemporal (Pimentel, 1998, p. 92). Reis y Lopes consideran al indirecto libre un «discurso híbrido»: «en el que la voz del personaje penetra la estructura formal del discurso del narrador, como si ambos hablaran al unísono haciendo emerger una voz "dual". La tercera persona y los tiempos de la narración coexisten lado a lado con los deícticos, las interrogaciones directas, los trazos interjectivos y expresivos, la ausencia de rección. […] El discurso indirecto libre, al proporcionar una confluencia de voces, marca siempre, de forma más o menos difusa, la actitud del narrador ante los personajes, actitud que puede ser de distanciamiento irónico o satírico, o de acentuada empatía» (Reis y Lopes, 1995, p. 198).

> Tocó con los nudillos la ventanilla del confesionario para llamar a otra de aquellas mujeres. Y mientras oía el Yo pecador su cabeza se dobló como si no pudiera sostenerse en alto. Luego vino aquel mareo, aquella confusión, el irse diluyendo como en agua espesa, y el girar de luces; la luz entera del día que se desbarataba haciéndose añicos; y ese sabor a sangre en la lengua. El Yo pecador se oía más fuerte, repetido, y después terminaba: «por los siglos de los siglos, amén», «por los siglos de los siglos, amén», «por los siglos...» (fragm. 41: 96).

Evidentemente, el narrador presenta aquí los pensamientos del cura: su conciencia; interrumpida, válgase la imagen, por las palabras de las mujeres.

Lo mismo pasa con ciertos fragmentos en que se introduce el discurso de Pedro Páramo. En el fragmento 6 leemos: «Ya se había ido la tormenta. Ahora de vez en cuando la brisa sacudía las ramas del granado». El adverbio temporal «ahora» constituye la deixis del personaje, que remite inequívocamente al discurso figural; es el *ahora* de Pedro Páramo niño, la mañana en que, en el escusado, piensa en Susana.

Pedro Páramo, Fulgor Sedano, Susana San Juan y el cura son los únicos personajes que dominan la lecto-escritura en un mundo eminentemente oral. El asunto es relevante porque apunta al estado de la lengua en Comala, que podría ubicarse en lo que Ong y Havelock llaman «oralidad primaria», dado que la mayoría de los personajes parecen no tener contacto con la escritura.

En una cultura oral, advierte Ong, uno sabe lo que puede recordar. Una persona que realiza un análisis complejo para la solución de un problema en una cultural oral está imposibilitado para registrar tal análisis; ni varas ni muescas pueden recobrar la serie de aserciones; entonces, esta persona requiere de un interlocutor, pues «el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación»[13]; y aun esto es insuficiente: «La única respuesta es: pensar cosas memorables»[14], bajo técnicas que permitan la pronta repetición oral:

> El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el «ayudante» del héroe, y así sucesivamente), prover-

[13] Ong, 1982/1987, p. 40.
[14] Ong, 1982/1987, p. 41.

> bios que todo mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad, y que ellos mismos sean modelados para la retención y la pronta repetición, o con otra forma mnemotécnica. El pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria. Las necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis[15].

En una cultura escrita, la memorización se da palabra por palabra, pero no es así en las personas no letradas.

Podemos entrever hasta aquí que la palabra hablada produce una forma de pensamiento bastante diferenciable a la producida por la escritura, que separa el discurso de su autor y que no puede, por tanto, defenderse. Según ha demostrado Havelock, el pensamiento filosófico de Platón fue posible sólo gracias a los efectos de la escritura.

En cuanto a la narración, en la cultural oral se desconoce la trama lineal climática y larga; los hechos nunca son cronológicos: «Los poetas orales por lo común sumergían al lector *in medias res* no por una razón solemne de estructura, sino por fuerza»[16]. Ha sido la escritura, y sobre todo la impresión (la imprenta), la que permite al narrador instalarse en la conciencia interior del personaje, así como la creación el personaje «redondo»: «con su impulso hacia la introspección minuciosamente especificada y los análisis detalladamente elaborados de los estados interiores del alma y de sus relaciones consecutivas orientadas hacia el interior»[17], inconcebibles en las culturas orales primarias.

En cuanto a *Pedro Páramo*, es posible observar con mayor claridad ciertos aspectos, como éste de la introspección, difícilmente explicables sin considerar los trabajos apuntados. El padre Rentería, Fulgor Sedano, Pedro Páramo y Susana San Juan son los únicos capaces de tal conducta. El resto de los personajes se expresan siempre a través del diálogo.

Hasta aquí el discurso del narrador. Observemos ahora la manera en que organiza Juan Preciado su discurso.

En primer término, Juan tiene que hablar en conversación; su discurso requiere de un interlocutor, Dorotea *La Cuarraca*, si bien, ésta aparece hasta casi la mitad de la novela. Cierto es que, de primera impresión, parece estar dirigiéndose al lector, quien no conoce el nombre

[15] Havelock, 1963, pp. 87-96, 131-132, 294-296. En Ong, 1982/1987, p. 41.
[16] Ong, 1982/1987, p. 141.
[17] Ong, 1982/1987, p. 149.

del personaje que enuncia apenas hasta el fragmento 25[18], pues sólo a la mitad de la novela —fragmento 37— se revela que se ha estado dirigiendo desde el principio a otro personaje[19].

La sorpresa del lector ante este «truco espectacular» que, para Martin Lienhard, remite «las condiciones de su producción a la oralidad» —pues la irrupción de un interlocutor «hace aparecer retrospectivamente todo lo leído como "oral"»—, está relacionada con el hecho de que hasta este momento ha estado *leyendo* la novela como una *escritura* dirigida a él, dirigido a su vista; la irrupción de Dorotea le hace comprender, abruptamente, que los personajes han estado *hablando* entre sí y que, por tanto, ha estado *leyendo* una conversación, con todo lo ficticio del caso.

Gracias a este recurso tenemos la sensación de escuchar las voces de todos los difuntos; pero al pasar por los oídos primero y por la boca después, de Juan Preciado, estas voces adquieren otro *tono*, otro sentido, manipulado, intencionado por el propio Juan Preciado, y siendo él otro muerto, las otras voces provienen siempre de ultratumba: no escuchamos a todos los difuntos, sino a uno solo, dándoles voz a todos.

De esta manera, la ficción del diálogo es más verosímil, más *pura*; el lector, antes que aceptar el pacto de la escritura (la de Rulfo), debe aceptar el pacto de la escucha del discurso oral. Al no acceder al relato de Juan Preciado a través de un narrador extradiegético —y no puede ser de otra manera tratándose de una conversación, pues no existe heterodiégesis en el diálogo—, el lector accede directamente a la intradiégesis. Leemos a Rulfo, pero sólo como un proceso que permite aceptar que escuchamos. Leemos a Rulfo, pero a Juan Preciado lo *escuchamos*.

Es aquí donde destaco la *seudodiégesis* o *metadiégesis reducida*. Recordemos que Juan Preciado, en su largo monólogo antes de evidenciarse la interacción con Dorotea, da cuenta de su llegada a Comala: de los diálogos que ha sostenido con Abundio, Eduviges, Damiana y otros personajes que luego identificará como difuntos; y da cuenta también de su muerte; es decir, *narra* cómo ha llegado al punto en que se inicia su discurso, cediendo la palabra a personajes que igualmente han de narrar varias acciones.

Genette establece que en una narración se operan cambios de niveles narrativos precisamente al ceder la palabra: «todo acontecimiento contado

[18] Eduviges Dyada le advierte que Comala está llena de ecos: «Así que no te asustes si oyes ecos más recientes, Juan Preciado» (fragm. 25: 55).

[19] Lienhard, en Rulfo, 1992, p. 844.

por un relato está en un nivel diegético inmediatamente superior a aquel en que se sitúa el acto narrativo productor de dicho relato»[20]; al apropiarse un personaje de la palabra para narrar a su vez un relato distinto —o incluso el mismo, ya desde otro punto de vista, ya desde otra temporalidad— se produce la metadiégesis o relato en segundo grado[21]. Cualquier transgresión a este tipo de relaciones entre diégesis y metadiégesis corresponde a la *metalepsis*, entendida como «toda intrusión del narrador o del narratario extradiegético en el universo diegético (o de personajes diegéticos en un universo metadiegético, etc.). En esta transgresión ubica Genette la doble temporalidad de la historia y la narración, así como aquellos casos en que se transgrede la «frontera movediza, pero sagrada, entre dos mundos: aquel en que se cuenta, aquel del que se cuenta»[22].

Genette abunda sobre los casos de metalepsis para considerar el caso «menos audaz», que consiste en «contar como diegético, en el mismo nivel narrativo que el contexto, lo que, sin embargo, hemos presentado (o se deja adivinar fácilmente) como metadiegético en su principio»; procedimiento que tiene su arquetipo, recuerda Genette, en el *Teeteto* de Platón:

> consiste en una conversación entre Sócrates, Teodoro y Teeteto, transmitida por el propio Sócrates a Euclides, quien se la transmite a Terpsion. Pero, para evitar, dice Euclides, «la molestia de esas fórmulas intercaladas en el discurso, cuando, por ejemplo, Sócrates dice hablando de sí mismo: «y yo dije» o «yo respondí» y, hablando de su interlocutor: «estuvo de acuerdo» o «no lo aceptó», se ha redactado la conversación en forma de un «diálogo directo de Sócrates con sus interlocutores»[23].

A esta «eliminación» del transmisor metadiegético, que en cierto modo «ahorra» un nivel narrativo, le llama: «metadiegético reducido» o «seudodiegético»; en estos casos, «la reducción no siempre es evidente, o, más exactamente, la diferencia entre metadiegético y seudodiegético no siempre es perceptible en el texto narrativo literario»[24].

[20] Genette, 1989, p. 284.
[21] Genette, 1989, pp. 287-288.
[22] Genette, 1989, p. 291.
[23] Genette, 1989, p. 291.
[24] Genette, 1989, p. 292. Las observaciones sobre la seudodiégesis en *Pedro Páramo* que anoto a continuación han sido desarrolladas más ampliamente en Blancas, 2015, pp. 199-208.

Es posible observar este fenómeno en Juan Preciado: no hablan los personajes, sino Juan, aun cuando se trata de una metadiégesis. Pero Juan Preciado procede a la manera de Euclides, y entonces no encontramos, por ejemplo, «Eduviges me dijo que Dolores dijo que Pedro Páramo le dijo…», sino que reproduce —recordando ciertamente, pero pronunciándolo—, el diálogo entre Dolores y Pedro Páramo, obviando el hecho de que la conversación ha llegado hasta él a través del discurso de Eduviges, con lo que se «ahorra» un nivel narrativo.

No es intrascendente el hecho de que Juan Preciado reproduce discursos hablados, diálogos. Genette percibe la seudodiégesis sólo a partir de Proust, es decir, a partir de una conciencia escrita que procede de una conciencia oral. Así, un proceder que registra un pensamiento *inconsciente*, oral, no escrito, no formulado en palabras, en Juan Preciado se aplica —volviendo al pensamiento griego— a un discurso oral, a un diálogo. En el caso de la novela *Pedro Páramo*, es preciso no olvidarlo, la seudodiégesis ocurre en una conciencia oral. Si bien Juan Preciado reproduce un recuerdo —la evocación de una conversación—, esta conversación no se reproduce en el *inconsciente* —en la que se formula un pensamiento abstracto—, sino en una dimensión *hablada*; así, consciente.

Es probable que esto es lo que haya llevado a la crítica a percibir un discurso que el lector *escucha*, más que *lee*, aunque tal percepción es atribuida por esa crítica a variadas y hasta peregrinas razones, antes que al recurso fundamental de Rulfo: la subversión —el término es de Genette— de los niveles diegéticos de diálogos reproducidos o *contados* en un nivel metadiegético, *como si* fueran los personajes los que hablaran, cuando en realidad son vehiculados por la voz —es decir, a través del timbre, a través de la lengua, si los muertos los poseyeran— de Juan.

Esto es: por un lado, podemos identificar un cambio de niveles narrativos bastante simple: Juan cede la voz a Eduviges. Pero por otro lado, al mantenerse la enunciación de Juan Preciado —Dorotea no puede *oír* nunca otra voz que la de él—, debemos advertir la *simultaneidad* de los distintos discursos. Esta interpretación está determinada por el hecho de que Juan Preciado no es un narrador omnisciente, sino el personaje de una conversación no vehiculada por narrador alguno. Un narrador que se dirige a un lector interrumpe su discurso para dar paso al discurso figural, pero Juan Preciado no; él no interrumpe nunca su discurso: cita, pero no se *calla*.

En su artículo «El discurso indirecto libre en la narrativa de Miguel Ángel Asturias» —extracto de su tesis doctoral *El discurso indirecto libre en la novela argentina* (1968)—[25], Petrona Domínguez establece una diferencia simple pero del todo iluminadora. Ella distingue dos tipos de discurso indirecto libre, «según que se reproduzca el habla de uno o de varios personajes, o se reproduzca el pensamiento»[26]. Domínguez no agrega más sobre tal distinción, ni me parece que la fundamente, pero es de una trascendencia enorme. A final de cuentas citación del discurso ajeno, el discurso indirecto libre puede adoptar cualquiera de las dos formas. En *Pedro Páramo*, la pertinencia de esta distinción es muy productiva. Juan Preciado, efectivamente, no *muestra* su inconciencia, pero cita otros discursos «con omisión de verbos introductores y nexos»[27], esto es, de manera indirecta y libre. Esto es lo que en términos de Genette exhibe la metalepsis. Así, lo que el lector capta misteriosamente no es un «discurrir de la conciencia», sino la representación de un diálogo —un *meta-diálogo*—; es decir, el recuerdo pasa por la *voz*, sólo llega al lector a través de la voz, hecho que le permite a Juan hablar sin interrupciones, aun cuando *cita* los discursos de otros; y a ese lector le permite escuchar en su discurso las voces de los otros personajes, sin pasar, aparentemente, por la escritura.

El recurso de poner todas las voces en una sola es trascendente porque todas estas voces, que mantienen sus intenciones, adquieren la intención y el sentido que les infunde Juan Preciado: él dialoga con estas voces casi de la misma manera que dialoga con Dorotea.

El arte que maneja Juan Preciado es sumamente sutil y complejo. Hace alarde de una memoria impresionante, puede citar el discurso de un personaje y los discursos que éste cita, multiplicando y ahorrando niveles diegéticos. Esto se debe a que, en la dimensión oral que mimetiza la conversación entre Juan y Dorotea, es posible referir más de un

[25] Es notorio que se aparta de la denominación de Bally, «style indirect libre» y prefiere el término «discurso». Domínguez, 1971, p. 479.

[26] Domínguez, 1971, p. 479.

[27] Domínguez, 1971, p. 479. Es interesante que el padre Rentería y Fulgor Sedano, al abismarse en sus pensamientos, reproduzcan también discursos hablados; el cura recuerda el diálogo que ha sostenido con María Dyada, cuando ella le pide interceder por la salvación del alma de su hermana, Eduviges: «Vamos rezando mucho, padre» (fragm. 17: 40); y Fulgor, por su parte, recuerda su conversación con Toribio Aldrete: «Se acordaba. Fue lo último que le oyó decir en sus cinco sentidos […]. "Dizque la fuerza que yo tenía atrás. ¡Vaya!"» (fragm. 19: 45).

discurso al mismo tiempo, sin la atadura de los recursos narrativos, que resultan bastante limitados para explicar la narración de Juan Preciado; de ahí la dificultad para establecer los distintos niveles narrativos y las diferentes actitudes de los narradores y de los personajes. En muchos casos, las marcas textuales resultan ambiguas como para establecer con claridad a quién corresponde cada discurso, y las distintas ediciones difieren en cuanto a los caracteres utilizados, así como en los criterios: comillas redondas, cuadradas, cursivas, etc., lo que podría mostrar las limitaciones de la escritura ante las subversiones diegéticas y, sobre todo, las entonaciones del discurso, aunque es obvio que sólo a través de esta escritura accedemos a la sonoridad del lenguaje.

Su arte llega a su máximo nivel cuando repite los discursos de otros personajes en el momento mismo en que los escucha; eso sucede, por ejemplo, con Susana San Juan; y Dorotea le pide, por ello: «Mira, ahora sí parece ser ella. Tú que tienes los oídos muchachos, ponle atención. Ya me contarás lo que diga» (fragm. 43: 102). Es quizá esta necesidad compulsiva de contar lo que otros dicen la que hace a Juan Preciado preguntarle a su interlocutora: «¿Eres tú la que ha dicho todo eso, Dorotea?» (fragm. 43: 100), para luego contarle precisamente eso que Susana, no Dorotea, ha dicho; y la necesidad también compulsiva de escuchar esos díceres hace a Dorotea pedirle a Juan «Cuando vuelvas a oírla me avisas, me gustaría saber lo que dice» (fragm. 43: 101).

El contraste entre el discurso de Juan Preciado y los de Pedro Páramo, Susana y el padre Rentería —quienes, desdoblándose, *dialogan* consigo mismos—, no puede ser más evidente. Éste es el sentido que es necesario resaltar al establecer la particularidad del estilo indirecto libre del narrador: éste organiza el discurso siguiendo el «discurrir de la conciencia» sólo de los personajes que poseen una conciencia escrituraria.

No es pues una casualidad que el narrador adopte con ellos el estilo de *stream of consciousness*, precisamente ese estilo que la crítica ha observado como la influencia de Faulkner, a quien Rulfo aseguraba no haber leído antes de escribir *Pedro Páramo*. Más que la influencia de Faulkner, lo que explica el proceder del narrador —es decir, presentar la conciencia de ciertos personajes—, es el hecho de que, gracias a su conciencia escrituraria, son capaces de abismarse en sus pensamientos, actitud que no observamos en los personajes cuya conciencia es meramente oral, y que resultan ser la mayoría, incluido el propio Juan Preciado. Podríamos afirmar, aun aventuradamente, que tanto el recurso rulfiano como el *stream*

of consciousness comparten el mismo origen: la conciencia de la escritura. Mientras que la metalepsis o metadiégesis reducida revelaría el conflicto de la escritura y la oralidad. La novela de Rulfo actualiza tal conflicto, de ninguna manera nuevo, aunque sí casi olvidado. Veamos sus implicaciones en una obra producida en el corazón mismo del cruce oralidad-escritura.

Antropofagia: «escrúpulo de no decirlo»

El problema del género de *Infortunios de Alonso Ramírez*, quizá el más estudiado por los especialistas, conduce ineludiblemente a su condición histórica y a sus rasgos narrativos que, también ineludiblemente, apuntan a lo novelesco. El hecho de constituir el registro —al menos en parte— de la relación oral del puertorriqueño Alonso Ramírez, cuya existencia histórica no había sido comprobada hasta hace apenas unos años[28], ha dejado sus huellas en la escritura, huellas orales, que han determinado las posturas respecto de su género histórico e incluso legal. Mientras que la erudición, el enorme dominio de los recursos narrativos, esto es, la mente profundamente escrituraria de Carlos de Sigüenza —no importa si mero transcriptor o verdadero autor—, es también evidente en rasgos precisos de la «Relación», que, a su vez, han determinado su clasificación como novela. Puede verse, desde el principio, que las distintas posturas provienen en su mayoría del contraste —o convivencia— de una lengua oral y otra escrita en los *Infortunios*; contraste del que proviene asimismo la ambigüedad autoral, tan ampliamente discutida.

Según estudios más recientes[29], fundados en el descubrimiento del acta matrimonial de Alonso Ramírez[30] —existencia histórica del protagonista—, y de la carta que el virrey, Conde de Galve, dirige a su hermano enviándole veinte copias de la «Relación»[31] —condición legal del documento—, parece al fin innegable el carácter histórico (esto es, no ficticio) de *Infortunios*, y ya nada sostenible su pertenencia al género novelesco (al menos, no por la vía de la ficción).

Vale la pena, sin embargo, insistir en la revisión de los recursos narrativos de que Sigüenza y Góngora se vale en este texto; sobre todo, en aquellos en que es más notorio el contraste o *convivencia* de la oralidad y la escritura. Más aún, cuando se trata de recursos no usados de manera

[28] Buscaglia, en Sigüenza, 2009.
[29] Sacido, 1992; López, 2007; Buscaglia, en Sigüenza, 2009; Taiano, 2011.
[30] Buscaglia, en Sigüenza, 2009, p. 17.
[31] López, 2007, pp. 100-101.

sistemática sino hasta el siglo XX, y estrechamente relacionados con el dominio de la escritura. El uso de la metalepsis y la citación en aparente estilo indirecto libre me parecen dignos de atención en los *Infortunios*, si bien, relacionados con la ironía —cuya relación con la oralidad podría resultar significativa—; en última instancia, constituyen recursos en que la citación, que constituye en sí misma el encuentro de dos discursos, plantea el encuentro de dos maneras de producción discursiva: la oral y la escrita; más aún: el encuentro de dos autores, letrado uno, iletrado el otro. Constituyen, en una palabra, el cruce del habla y la escritura.

Para dilucidar estas aseveraciones, revisaremos, en primer término, el asunto del género, por cuanto incide en el problema de las oposiciones ficción/realidad y oralidad/escritura, y finalmente, en la cuestión de la autoría. En segundo término, discutiremos el asunto de la confluencia de discursos, los principales —el de Sigüenza y Góngora y el de Alonso Ramírez— y los secundarios —de los personajes y textos citados— y las huellas orales en las formas de citación.

Por cuanto a la oposición ficción/realidad, comencemos advirtiendo que el carácter novelesco de *Infortunios* por su aparente ficcionalidad, sugerido ya por Leonard Irving[32], es defendido en 1958 por Wilebaldo Bazarte Cerdán, quien la considera llanamente «novela histórica de aventuras»[33], dado que, asegura, lo sustancial de la novela es que «la acción sea fingida en todo o en parte», y Sigüenza —argumenta Bazarte— acomodó «a los hechos reales del personaje una acción fingida en parte»[34], ocultó sucesos reales y desfiguró otros. Lagmanovich, por su lado, en 1974, defiende también la pertenencia de *Infortunios* a la novela. Llama la atención sobre uno de los episodios más «sorprendentes» de la obra de Sigüenza, aquél en el que el narrador en primera persona —Alonso— relata que, por orden del virrey, ha ido a visitar a don Carlos de Sigüenza para contarle sus desventuras, y éste «formó esta relación» y le consiguió apoyo económico, un lugar en la Real

[32] «Relato de aventuras […] precursora de la novela mexicana», la considera Irving A. Leonard en *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, a Mexican Savant of the Seventeenth Century*, de 1929, traducida al español en 1984 (p. 43, nota 35); mientras que Marcelino Menéndez y Pelayo, «curiosas aunque sucintas memorias» (1948, p. 329); en tanto que José Rojas Garcidueñas, «relato de viajes», no sin reprobar su clasificación como prosa novelesca (1945, p. 146). Una revisión exhaustiva de la crítica sobre el género puede verse en Lorente, 1996, pp. 163-175.

[33] Bazarte, 1958, p. 106.

[34] Bazarte, 1958, p. 105.

Armada de Barlovento y la devolución de los restos de su naufragio; procedimiento con el cual, advierte Lagmanovich, el propio Sigüenza se convierte en un personaje de la relación y le da en definitiva el status de novela a *Infortunios*[35]. Aníbal González, en 1983, la clasifica como novela picaresca, insistiendo en su carácter ficticio, dada la total «falta de evidencia extra-textual que corrobore la "realidad" de Alonso Ramírez como ente histórico»[36]; en lo que no erraba del todo, pues hasta este momento no se sabía aún de la existencia de documento alguno que probara la existencia histórica de Alonso Ramírez, ni el pleito legal por la recuperación de su embarcación. González considera, además, que para la clasificación genérica del texto, resulta irrelevante la «supuesta historicidad» de Alonso Ramírez[37], pues la separación de las categorías *historia* y *ficción* es meramente convencional, y se funda más bien en expectativas de «esquemas de lectura»[38] —tal convencionalidad le permite a González considerar la novela picaresca como «falsa relación»[39].

En 1996, Antonio Lorente pone varias de estas cosas en su lugar, partiendo siempre del carácter histórico de *Infortunios*, que defiende fehacientemente. Tras un lúcido recuento de las principales aportaciones de la crítica, desde la *Historia de la Iglesia en México,* de Mariano Cuevas, en 1924, hasta la introducción de Estelle Irizarri a su edición facsimilar, en 1990 —pasando por los ya citados Leonard Irving, Marcelino Menéndez y Pelayo, Wilebaldo Bazarte Cerdán, David Lagmanovich, Aníbal González, entre otros—, realiza una reconstrucción de los hechos históricos a partir de una «lectura contextual».

Lorente establece la veracidad de los hechos relatados por Alonso Ramírez a partir de elementos como la dedicatoria, la finalidad expresa del texto —entretener para «solicitar lástimas»[40]—, la posible ascen-

[35] Lagmanovich, 1974, pp. 7-8.
[36] González, 1983, p. 195.
[37] González, 1983, p. 196.
[38] González, 1983 p. 192.
[39] González, 1983, p. 191.
[40] Esta declaración ha sido tomada como argumento del carácter novelesco del texto; sin embargo, el entretenimiento no alude sólo a «divertir, recrear el ánimo, dar algún solaz y gusto», según el *Diccionario de Autoridades*, sino también, según el mismo diccionario: «Detener por algún espácio de tiempo, para diferir, suspender y dilatar alguna operación», esto es, entretener en tanto se conceden las «lástimas» solicitadas. El término posee también un sentido bélico: «SAAV. Empr. 88. Quien entretiene las fuerzas de muchos enemigos confederados, los vence con el tiempo».

dencia judía y casi segura ilegitimidad del puertorriqueño, evidenciada por su ausencia y la de sus padres en el censo de 1673[41]; la miserable situación de Puerto Rico a fines del siglo XVII debida a la guerra entre franceses y holandeses y a la consecuente falta de comercio, bastante documentada, como motivos de su partida[42]; la puntualidad en las referencias al transcurso del tiempo; las numerosas referencias a personajes de documentada existencia histórica y el conocimiento de lugares totalmente inaccesible a Sigüenza si no por boca de Alonso; ciertos testimonios del pirata William Dampier sobre el canibalismo y la coprofagia, documentados por Cummins y Soons[43]; la condición de guarida de piratas de Madagascar —hacia donde enfilan de huida los ingleses—; la persecución de que eran objeto los piratas para 1687 debido a la orden dada por la Corona Inglesa de colgar y degollar a los piratas ingleses, considerados fugitivos, que podría explicar la liberación de Alonso Ramírez[44]; el desconocimiento de la zona por parte de Alonso, a su regreso[45].

No deja Lorente, sin embargo, de extrañarse ante ciertos detalles de baja o nula credibilidad, como los motivos que Alonso alude para su partida, es decir, la supuesta escasez del trabajo de carpintería de ribera que su padre le impone, cuando ésta era la ocupación que ordenaba el rey Felipe IV[46]; el no llevar armas en su fragata el día de su captura, conociendo los peligros de la navegación[47]; y sobre todo, los motivos que tuvieron los piratas para liberarlo, y que Lorente termina sorprendentemente atribuyendo ya no a fuentes o hechos históricos, sino a:

> la considerable reelaboración «literaria» que el capítulo IV debió sufrir desde la sucinta descripción de los hechos reales hasta su plasmación definitiva en *Infortunios*. Reelaboración que incide con toda seguridad en omisiones flagrantes del narrador (¿Alonso?, ¿Sigüenza?) o en narraciones de actos […] cuya veracidad histórica está sometida a la verosimilitud narrativa…[48].

[41] Lorente, 1996, p. 186.
[42] Lorente, 1996, pp. 187-190; y n.146.
[43] Lorente, 1996, pp. 191-192
[44] Lorente, 1996, pp. 193-195.
[45] Lorente, 1996, p. 197.
[46] Lorente, 1996, p. 187.
[47] Lorente, 1996, p. 191, n. 149.
[48] Lorente, 1996, pp. 195-196.

Con todo, Lorente descarta el carácter ficticio de *Infortunios*, y concluye reafirmando su tesis central, es decir, el del proyecto de Sigüenza para la «formación de la conciencia criolla mexicana». Todo lo cual debilita también cualquier postura a favor del carácter novelesco de la obra, al menos por cuanto a su ficcionalidad y a las intenciones originales del texto. Y reafirma, asimismo, la autoría de Sigüenza: Alonso relata, efectivamente, pero nunca escribe el texto, que aun cuando retiene algo de su habla, se integra con la escritura del sabio novohispano. Con lo que se descarta también la postura de Estelle Irizarri y de Leonor Taiano, en el sentido de que Alonso Ramírez debe considerarse autor de *Infortunios*, y ésta, una obra puertorriqueña y no mexicana. No deja de advertir, además, que «se impone la identificación definitiva de Alonso Ramírez como personaje histórico real en los archivos hispánicos coloniales»[49]. Efectivamente, para este momento, tal identificación no se había dado.

Como respondiendo a la consigna de Lorente, Buscaglia, en 2009, da a conocer, en su introducción a *Historia del seno mexicano*, su importante descubrimiento, el acta de matrimonio de Alonso Ramírez:

> Primero, y ante todo, sépase que he confirmado a ciencia cierta, dando aquí la primicia, lo que se ha dudado durante más de un siglo, al dar finalmente en los archivos del Arzobispado de México con el acta de matrimonio de Alonso Ramírez y Francisca Javiera de Ribera y Poblete. En el libro 11, hoja 114, del compendio de Matrimonios de la Parroquia del Sagrario Metropolitano 1667-1730, se indica a cabeza de página: «en ocho de Noviembre de mil seiscientos y ochenta y dos años Yo el Doctor Don Francisco Romero de Quevedo Cura Propietario desta Sancta Yglesia despose por palabras de presente que hizieron verdadero y lexitimo Matrimonio a Alonso Ramirez con Francisca Xaviera…[50].

Tal como intuía Lorente, existió Alonso Ramírez, y la prueba de su existencia histórica desautoriza ya cualquier conjetura acerca de la ficcionalidad de *Infortunios*: la relación fue efectivamente escuchada por Sigüenza y Góngora a petición del virrey. Por supuesto, queda abierta la posibilidad de que Ramírez alterara ciertos hechos —es decir, pudo haber mentido en ciertos puntos—, pero esto no merece mayor discusión, pues Lorente muestra puntualmente la veracidad de prácticamente todo lo relatado por Alonso atendiendo fechas, personas, testimonios,

[49] Lorente, 1996, pp. 200-201.
[50] Buscaglia, en Sigüenza, 2009, p. 17.

documentos y geografía. Y así, es ya un hecho que no nació *Infortunios* como novela. Pero esto no deslegitima el análisis de los recursos narrativos de que se valió Sigüenza a la hora de escribir. ¿Es necesario, entonces, continuar la discusión sobre el género de *Infortunios*? ¿Fue, efectivamente, un relato escrito sólo para entretener a sus lectores —el virrey, primero—?

El descubrimiento de otro documento relacionado íntimamente con *Infortunios* corrobora precisamente la veracidad del relato de Alonso Ramírez, por un lado, y por el otro, permite establecer con claridad su origen legal. Se trata de la carta, escrita de su puño y letra, que el conde de Galve envió a su hermano, el duque del Infantado, acompañando los ejemplares del texto de Sigüenza, y que Fabio López Lázaro localizó en el Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, Osuna, 55, 61:

> Excelentísimo señor, hermano, amigo y señor mío: Acompañan a esta veinte relaciones del viaje que hizo Alonso Ramírez, natural de Puerto Rico, desde las islas Filipinas hasta la provincia de Campeche donde se perdió, que habiéndole mandado viniese a esta corte hice le tomasen declaración de la derrota e infortunios que padeció en tan inaudita navegación hasta estos tiempos, que por ser bien rara y peregrina la remito a Vuestra Excelencia. He hecho se imprima para poder enviar muchos duplicados a V.E. por si gustase repartir entre los amigos que yo sólo la envío al Marqués de los Vélez, de que doy cuenta a V.E., cuya excelentísima persona guarde Dios muchos años como he menester. México, 1 de julio de 1690. A los pies de V.E., su servidor y mayor amigo, El Conde de Galve [Firma y rúbrica holográfica][51].

López Lázaro establece de manera por demás pertinente la relación entre el texto de Sigüenza y los intereses políticos del partido Infantado-Galve, al que pertenecían tanto el virrey Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, como su hermano don Gregorio, duque del Infantado. Presionado por Madrid para enviar más galeones y con más plata, y frustrado por la falta de dinero y las «depredaciones de piratas y bucaneros», el virrey, hacia 1690, había puesto nuevamente en pie de guerra a la Armada de Barlovento, amurallado las ciudades del Caribe y fortificado las de Nueva España; y había organizado además la reconquista de Nuevo México[52]. Los *Infortunios*, iban entonces

[51] López, 2007, pp. 100-101.
[52] López, 2007, p. 99.

a cumplir, según López, una función bien precisa a favor de la política colonizadora del conde de Galve:

> No es de extrañar, por consiguiente, que la aparición de Alonso Ramírez, víctima de piratas y heroico sobreviviente español (es decir hispano-puertorriqueño), le sugiriera al virrey la composición de un libro que pudiera distribuir a la camarilla política de los Infantado en Madrid como propaganda que destacaba la importancia de sus planes para la defensa de Nueva España[53].

Sólo que pronto se vio que las ambiciones del conde de Gálvez superaban los recursos financieros, y los planes no se vieron cumplidos. Su hermano don Gregorio muere en 1693, y el propio conde de Gálvez, el 12 de marzo de 1697, con fama de absolutista y de haber provocado desastres agrícolas en 1692 —el propio Sigüenza habla de este asunto en su *Alboroto y motín de los indios de México*, deslindando al virrey de responsabilidades. No olvida López, sin embargo, que también Alonso Ramírez buscaba beneficios directos, dado que necesitaba de un testimonio lo suficientemente sólido, como su relación por escrito, para quitarse de encima el cargo de pirata que ya le había formulado el regidor y fiel ejecutor de Yucatán, Ceferino de Castro y Velasco en 1690, y para recuperar el valioso cargamento salvado de su naufragio[54].

La aportación de López Lázaro es significativa también por cuanto permite ver la naturaleza legal de *Infortunios*. Así lo había entendido ya Alberto Sacido Romero, quien en su artículo «La ambigüedad genérica de los *Infortunios* de Alonso Ramírez como producto de la dialéctica entre discurso oral y discurso escrito»,[55] esclarece el valor jurídico de nuestro texto a partir de un análisis por demás revelador. Advierte Sacido que los dos sistemas de composición, el oral y el escrito aportan su propio «acervo de estrategias discursivas»[56] a este texto-puente entre la narración oral y la relación, esto es, entre el testimonio y la declaración legal.

Comienza por recordar el significado del término «relación»[57], con que consignan los *Infortunios* el censor, don Francisco de Ayerra y el

[53] López, 2007, p. 100.
[54] López, 2007, pp. 101-103.
[55] Sacido, 1992, pp. 119-139.
[56] Sacido, 1992, p. 120.
[57] Según el *Diccionario de Autoridades* de 1737: «La narración o informe que se hace de alguna cosa que sucedió. Latín. Relatio. Narratio. AMBR. MOR. lib. 8. cap. 28. Ambos

propio Alonso: informe ante un tribunal o juez. Esto es, Sigüenza «lleva a cabo la legalización del testimonio oral» con el fin de conseguir:

> del «Excelentísimo Señor [Virrey de la Nueva España]» el *«decreto»* para que el «factor, veedor e proveedor de las Cajas Reales [le] socorriese» y el «*mandamiento* para que el gobernador de Yucatán [hiciese] que los ministros que corrieron con el *embargo* o *seguro* de lo que estaba en las playas y hallaron a bordo, a [él] o a [su] *podatorio, sin réplica ni pretexto*, lo [entregasen] todo»[58].

De manera que Sigüenza construye un «instrumento legal», en la misma lengua de la institución a la que se dirige, con lo que a la vez logra instalar la historia de un sujeto marginal en la memoria intemporal. La posición de Sigüenza como amanuense, continúa Sacido, puede establecerse a partir, primero, de la descripción que él mismo hace de su texto: relación más difusa representada a los ojos del compendio que encontró «gratos oídos» en el virrey.[59] Segundo, en la aprobación del censor y el título mismo de la obra, en que se alude a Sigüenza como quien «describe» los *Infortunios*. La importancia del término *describir* es capital en la tesis de Sacido. Describir: copiar o transcribir, según las primeras acepciones del *Diccionario* de Corominas[60]; con lo cual entendemos la congruencia de los títulos de Sigüenza —cronista y cosmógrafo— y su intervención en la generación del texto: describir, representar,

traxeron a los suyos una misma relación. CAST. Hist. de S. Dom. tom. 1. lib. 1. cap. 12. Para ayuda de labrar la Casa y Monasterio, que entonces se comenzaba, de obra suntuosa, que es la relación que a su Santidad se hizo». Y también: «En lo forense se llama aquel breve y sucinto informe: que por persona pública se hace en voz o por escrito, al Juez, del hecho de un processo. Latín. *Recitatio. Relatio*. RECOP. lib. 2. tit. 17. l. 3. Y si el pleito estuviere en interlocutória, hágase la relación de palabra: y si estuviere en difinitivia, sáquese por escrito la relación por el Relator a quien fuere encomendado el processo».

[58] En Sacido, 2007, pp. 121-122; los corchetes y cursivas son de Sacido, para enfatizar los términos legales del texto.

[59] Sacido, 2007, p. 124. Éste es el fragmento que él transcribe: «Y si al relataros en compendio quien fue el paciente, le dio Vuestra Excelencia gratos oídos, ahora que en relación más difusa se los represento a los ojos, ¿cómo podré dejar de asegurarme atención igual?» (cito de Sigüenza, *Infortunios*, p. 5).

[60] Corominas, 1980, p. 711. Sacido realizó una amplia indagación del término en distintos diccionarios y concluye, sobre todo a partir de las definiciones del *Diccionario* de la RAE de1726, que «mientras que en "escribir" prima el "componer" […], en el "describir" el énfasis se pone en la "representación con palabras […] menudamente, y con todas sus circunstancias y partes"; esto es, en la descripción no domina la intención autorial sino la de representar» (Sacido, 2007, p. 128, n. 15).

nunca *componer*; trascribir, no escribir. Efectivamente, recuerda Sacido, en el *Trofeo de la justicia española en el castigo de la alevosía francesa*, obra en que aparece una versión propia de los hechos que narra —a partir de distintas fuentes e introducidos largamente por él mismo—, aparece antepuesto al nombre de Sigüenza «escríbelo».

En las primeras líneas, advierte Sacido, ya es posible contrastar el discurso del relator y el del transcriptor. Sigüenza recurre al *humile gemus*, estrategia de la argumentación jurídica que consiste en atribuir una mínima defendibilidad de la causa, el cual, en este caso no mina la argumentación jurídica, sino que «apuntala el débil discurso oral de su "defendido" añadiendo datos analítico y científicos a lo que de otro modo sería una simple retahíla de acciones de estructura similar», con lo cual se diferencia esencialmente del género picaresco, en el cual —y aquí retoma Sacido a Blecua— el autor, obligado a seguir el punto de vista del personaje, debe recurrir a la ironía para expresar su pensamiento auténtico, superior y opuesto al del pícaro. Sigüenza prefiere un discurso elevado y científico porque no narra, sino *describe,* y busca, no moralizar sino «solicitar lástimas»[61].

La tensión entre los discursos de Sigüenza y Ramírez se revela, sobre todo, en el carácter oral del primero y el carácter escrito del segundo. Retomando las caracterizaciones de Walter Ong acerca del discurso oral, como acumulativo antes que subordinado[62], Sacido ejemplifica la dialéctica de *Infortunios* en un párrafo:

> Llamóse mi padre Lucas de Villanueva, y aunque ignoro el lugar de su nacimiento, cónstame, porque varias veces se lo oía, que era andaluz, y sé muy bien haber nacido mi madre en la misma ciudad de puerto Rico, y es su nombre Ana Ramírez, a cuya cristiandad le debí en mi niñez lo que

[61] Sacido, 2007, p. 132. La referencia a Blecua es su introducción a *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, 1985, p. 39.

[62] «En una cultura oral primaria, el pensamiento y la expresión tienden a ser de las siguientes clases.

(i) Acumulativas antes que subordinadas. […] Las estructuras orales a menudo acuden a la pragmática […]. Las estructuras caligráficas están más pendientes de la sintaxis (la organización del discurso mismo) […]. El discurso escrito despliega una gramática más elaborada y fija que el discurso oral, pues, para transmitir significado, dependen más sólo de la estructura lingüística, dado que carece de los contextos existenciales plenos normales que rodean el discurso oral y ayudan a determinar el significado en éste, de manera un poco independiente de la gramátic» (cito por la edición traducida al español: Ong, 1982/1987, pp. 43-44).

> los pobres sólo le pueden dar a sus hijos, que son consejos para inclinarlos a la virtud[63].

Donde identifica dos periodos; el primero, de «Llamóse» a «Ana Ramírez»; y el segundo, de «a cuya» hasta «virtud». En el primero, la acumulación coordinativa es evidente por la presencia de las tres «y», mientras que en el segundo periodo es clara la subordinación; el contenido de cada periodo es también contrastante, aunque Sacido no abunda sobre ello. No es el único ejemplo que ofrece Sacido, pero no hace falta revisarlos todos para comprender su postura. Aún mayor contraste puede observarse al comparar esta estructura con cualquier párrafo que describe las características geográficas del viaje; e incluso, con un párrafo de cualquier otra obra de Sigüenza.

Sin embargo, agrega:

> a pesar de que formalmente los *Infortunios de Alonso Ramírez* se encuadran dentro del discurso legal de la «relación», los límites de una adscripción canónica precisa quedan lejos de poder ser establecidos. No cabe duda de que las influencias de múltiples discursos literarios sobre el «componedor» del texto definitivo son abundantes (picaresca/relato de viajes y aventuras/hagiografía), así como también lo son los provenientes del discurso judicial («humile genus») y del historiográfico («relación»). No obstante, parece imposible adscribir taxativamente los *Infortunios* a ninguna de las anteriores categorías[64].

Por lo cual el texto permanece en el «ambiguo umbral entre historia y literatura»[65].

La tensión entre el discurso oral y escrito es también estudiada por Eugenia Ortiz Gambetta, quien considera a *Infortunios* una «autobiografía en colaboración», considerando las coincidencias con las autobiografías de soldados, e historias de vida de náufragos, que proliferaron en el siglo XVII; y, sobre todo, las investigaciones de Philippe Lejeune sobre el género, que define: «entrevista semidirigida en la que el entrevistador, a la vez que ha preparado una guía de preguntas, está atento a la lógica propia del discurso que suscita»[66], lo cual supone un entrecruzamiento de voces.

[63] Sigüenza, *Infortunios*, p. 8; en Sacido, 1992, p. 133; cursivas de Sacido.
[64] Sacido, 1992, p. 138.
[65] Sacido, 1992, p. 139.
[66] Lejeune, 1994, en Ortiz, 2013, p. 150.

Con lo visto hasta aquí, es posible observar hasta qué punto resulta determinante la tensión de la lengua oral y la escrita en *Infortunios*, ya no sólo en el asunto del género —en el que no insistiremos más—, sino también en aspectos mucho más profundos, como el entrecruzamiento de voces, no sólo de Sigüenza y de Ramírez, sino también de otros personajes implicados, e incluso, de instituciones, cuya historicidad no deja de inquietarnos.

Es en función de esta complejidad discursiva que me parece pertinente perseverar en el estudio de los recursos narrativos de que Sigüenza se ha valido para construir un texto tan legal como histórico, pero sobre todo, con tanto valor estético; con una tensión en la oralidad y la escritura que prefigura los procedimientos de la novela moderna y de la ficción misma.

Mi acercamiento se limita a un solo fragmento en el que la ironía permite entrever los hilos discursivos que atraviesan los *Infortunios* y la fineza con que se entrecruzan, hasta constituir tal vez un anuncio del discurso indirecto libre.

Ya se ha advertido el sorprendente pasaje en que Sigüenza se convierte en personaje de su propia narración. Veamos otro momento igualmente sobresaliente. En el capítulo III, «Pónense en compendio los robos y crueldades que hicieron estos piratas en mar y tierra hasta llegar a América», Alonso relata que, luego de haber saqueado e incendiado la isla Pulicóndor, asesinando a sus habitantes, los piratas ingleses celebraron «agotando frasqueras de aguardiente»[67], y engullendo carne humana: «Entre los despojos […], estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio; de éste cortó cada uno una pequeña presa, y alabando el gusto de tan linda carne, entre repetidas saludes le dieron fin»[68].

Es de notar que, siendo un relato en primera persona, la etiqueta de narrador pertenece, con toda la complejidad del caso, que no hace falta repetir aquí, a Alonso Ramírez. Aceptando esta convención, es este narrador homodiegético el que organiza toda la relación, citando los discursos de otros, en general, en estilo indirecto, lo cual resulta explicable, dadas las condiciones de producción del texto. Sin embargo, esta forma de citación es del todo inesperada: «alabando el gusto de *tan linda* carne».

El adjetivo, aunque enunciado por Ramírez, proviene de los piratas ingleses. Líneas arriba, Alonso advierte que este hecho es el que le im-

[67] Sigüenza, *Infortunios*, p. 16.
[68] Sigüenza, *Infortunios*, p. 16.

pele a mencionar la celebración de la «abominable victoria»: «¿cómo pudiera dejar de expresarlo, si no es quedándome dolor y escrúpulo de no decirlo?»[69]. Si le llama al hecho «bestial acción» y asegura que lo observó «con escándalo y congoja», Alonso no podría de ninguna manera afirmar que la del brazo humano es «linda carne»; evidentemente, él cita las palabras de los piratas. Podemos entender que son ellos quienes, mientras brindan, exclaman: «¡qué linda carne es ésta!». Sin embargo, no existe ninguna señal del cambio de enunciador.

Aquí hay que recordar un problema ciertamente poco atendido por la crítica: las distintas lenguas de los involucrados. Lorente es quizá el único que repara en el asunto, advirtiendo la posible intervención de un traductor sevillano:

> ¿cómo se comunica Alonso con sus captores, en inglés o en español? ¿Sabe Alonso inglés? Y si no sabe, ¿cómo se entera en todo momento de lo que dicen los piratas? Es ésta una cuestión esencial, que, sin embargo, se escamotea a los lectores. Es cierto que los ingleses disponen de un español renegado (el sevillano Miguel), a quien culpa Alonso de todos los males padecidos por él y por sus compañeros, que pudo actuar de intérprete. Pero entonces, ¿por qué no se le concede en *Infortunios* el protagonismo que necesariamente tendría que tener?[70]

Efectivamente, no hay indicios de que Alonso hablara inglés, ni de que los piratas, siendo ingleses, hablaran español, por lo cual cabe dudar que hayan pronunciado el término «linda». Y hay una cuestión más: ¿cómo le contó Alonso sus «infortunios» a Sigüenza; hablaba español con tanta soltura como para que Sigüenza lo comprendiera sin intermediarios? Todo parece indicar que sí, pues había vivido por un buen periodo de tiempo en Puebla antes de hacerse a la mar. Sin embargo, es pertinente cuestionar que el propio Alonso haya pronunciado, mientras narraba en voz alta su relato, el adjetivo «linda», y recordar siempre que leemos el texto que un sabio escribe a partir de la relación de un navegante, que a su vez cita, quizá traduciendo, el discurso de unos piratas ingleses, con la complicación de que no cita en estilo directo, sino en indirecto, con lo cual el discurso de los piratas adquiere una doble entonación. Quizá no sea del todo descabellado, entonces, afirmar que el

[69] Sigüenza, *Infortunios*, p. 9.
[70] Lorente, 1996, p. 196, n. 159.

calificativo de «tan linda» pertenezca al mismo Sigüenza, quien estaría revelando una vez más su presencia en la escritura.

Con todo, es necesario advertir, entonces, que Carlos de Sigüenza y Góngora no sólo escribe el relato de los infortunios de Alonso Ramírez. En realidad, la escritura del discurso del puertorriqueño le requirió, a pesar del poco tiempo que pudo dedicarle[71], toda una reelaboración de una lengua hablada —quizá ni siquiera la lengua de Alonso, sino la que se hablaba en la Nueva España en el siglo XVII. Esta reelaboración no habría de modificar los hechos, como supone Bazarte[72], sino que supondría únicamente una reelaboración de un habla viva.

Lorente hace la precisión de manera por demás pertinente:

> *Infortunios* no es obra de éste [Alonso Ramírez], aunque diera por buena la relación escrita en su nombre por el sabio mexicano. […] Tampoco es la primera vez que Sigüenza reelabora una autobiografía, o por citar las palabras de Francisco de Ayerra, «da alma con lo aliñado de sus discursos» a la autobiografía de otra persona[73].

No es necesario abundar sobre la inamovible postura de Sigüenza de «no ser lícito meter la hoz en agena mies». La fidelidad a la relación de Alonso Ramírez no debe ponerse en duda; pero tampoco —y así lo acepta también Lorente— la ya discutida reelaboración que de tal relato

[71] «El margen de tiempo de que dispuso para "ordenar" la narración del puertorriqueño fue muy escaso: entre el viernes, 5 de mayo (o, más probablemente, 12 de mayo), en que lo recibió el virrey, y el 26 de junio, en que Ayerra fechó su "Aprobación"» (Lorente, 1996, p. 183).

[72] Esto afirma Bazarte: «nos queda la sensación de que se ha adulterado la verdad; tal parece que a Sigüenza se le abrieron los caminos siguientes: a) —Elaborar la biografía de Alonso Ramírez; b) —Alterar conscientemente los hechos; c) —Aceptar la relación de Alonso Ramírez tal y como aparece en la obra, habiéndole dado el estilo y habiendo sido sorprendido por Alonso Ramírez y d) —Aceptar la relación de Alonso Ramírez, tal y como aparece en la obra, habiéndole dado el estilo y disimulando haber captado la verdad. No otra tesis aparece» (Bazarte, 1958, p. 97).

[73] Lorente, 1966, p. 181. Lorente recuerda el caso de *Parayso Occidental*, en el que Sigüenza inserta la vida de la madre Ynés de la Cruz, mostrando una «fidelidad crítica» a sus fuentes; sobre esta autobiografía, advierte Sigüenza: «Copiada del original que se conserva en el archivo del religiosíssimo Convento de S. JOSEPH de Carmelitas Descalzas de esta Ciudad: con advertencia de ser *mías algunas palabras que se añidieron, o por que se necessitaban en el contexto; o por que, para necessarias noticias, las jusgué precisas, omitiéndose también algunas* en otras partes, por ser *inexcusablemente necesario* el que assí se hiziese» (énfasis de Lorente, de cuya obra cito) (Lorente, 1966, p. 181, nota al pie).

hizo el sabio mexicano. Uno de los estudios más reveladores en este sentido es el que realizó Estelle Irizarri, quien, tras comparar cuatro mil palabras de cuatro obras de Sigüenza, descubre dos «hábitos estilísticos» en *Infortunios*: el de Sigüenza y Góngora y el de Alonso Ramírez; y concluye que el porcentaje de palabras diferentes en *Infortunios* es mayor que en las otras obras; que hay más frases y más cortas; que un 40 por ciento de frases poseen verbo conjugado al inicio; que Sigüenza es menos propenso a enjuiciar negativamente; y existen hábitos inusuales en Sigüenza y usuales en Alonso Ramírez y al contrario[74].

Y he aquí un caso más de la *presencia* de Sigüenza. Anteriormente hemos citado a Blecua acerca del recurso utilizado por el narrador de la novela picaresca para distinguir su discurso del discurso del pícaro; habiendo escogido la fórmula autobiográfica, el autor

> se ve obligado a seguir el punto de vista del personaje para no faltar al decoro; pero como este personaje expresa una ideología opuesta a la de su autor, éste sólo cuenta, para indicar cuál es su auténtico pensamiento, con un medio: la ironía[75].

Efectivamente, en la ironía[76] se cruzan dos discursos, el discurso que cita —el discurso irónico— y el discurso citado —el discurso «objeto»—. Y la cuestión de quién ironiza no es menor, dado que podemos hablar aquí de la presencia de tres discursos: el de los piratas, el de Ramírez, y el del propio Sigüenza, que no debería considerarse un simple amanuense.

Orecchioni, para quien «ironizar es siempre, en cierta forma, bromear, descalificar, volver irrisorio, burlarse de alguien o de algo»[77], advierte una doble especificidad de la ironía, una semántica y otra pragmática —dado su valor ilocutorio—; en esta última, el «esquema actancial» está constituido por tres elementos: el destinador, el destinatario y un *actante blanco*[78]; este blanco, que podríamos identificar como víctima[79]

[74] Cito por la obra de Lorente, 1966, p. 174.

[75] Blecua, 1985, p. 39.

[76] Define el *Diccionario de Autoridades*: «Figura rhetórica, con que se quiere dar a entender, que se siente o se cree lo contrario de lo que se dice. Y la explica el émphasis del tono o acción con que se habla. Es voz Griega, que vale dissimulación. Latín. *Ironia. Illusio*».

[77] Orecchioni, 1980, en Cázares *et al.*, 1992, p. 195.

[78] Orecchioni, 1980, en Cázares *et al.*, 1992, p. 211.

[79] Muecke le llama *innocent*. En Booth, 1989, p. 72, n. 3.

de la ironía es el enunciador citado. Si quisiéramos identificar estos roles en *Infortunios*, podríamos advertir que el ironista es, qué duda cabe, Alonso; las víctimas o *blancos*, los piratas ingleses, cuyo discurso se cita («¡qué barbaridad, el que los piratas hayan considerado la carne humana como "linda"!»); y el destinatario, en este caso, no sería otro que el propio Sigüenza, primer receptor del discurso de Alonso. Sin embargo, no hace falta sino advertir que quien escribe no es Ramírez sino Sigüenza para modificar los roles: Sigüenza-Alonso ironistas; piratas víctimas; y el virrey, destinatario, primer lector de la relación… Y las cosas pueden alcanzar una complejidad abismal: apenas insinuamos que Sigüenza podría haber dudado de la inocencia de Ramírez, es decir, haber recordado la acusación de don Ceferino de Castro (alcalde de Valladolid que le formuló el cargo de piratería[80]), los roles volverían a moverse: Sigüenza ironista, Alonso-piratas víctimas, lector destinatario…

Que había más de un beneficiado con la escritura de los *Infortunios*, se ha probado lo suficiente (Ramírez buscaba quitarse la sospecha de piratería; Sigüenza, obtener mayores favores de parte del virrey; y el propio virrey, obtener la aprobación de la Corona para sus planes de colonización). Podríamos conjeturar que al virrey le convenía creer en Alonso; y a Sigüenza, le convenía igualmente se fiel a la relación del puertorriqueño… Pero también, que Sigüenza, con toda su probidad real, se permite aquí una ironía que no despertó las sospechas de nadie, sino siglos después.

Es claro que, aun cuando Alonso Ramírez no se circunscribe a las características del pícaro, sí posee una ideología distinta a la de Sigüenza —que es inculto, y no sólo por cuanto a su desconocimiento de la escritura— lo han aceptado la mayoría de los críticos[81]; una ideología, digamos, *baja*, en relación con la de Sigüenza.

Booth propone cuatro pasos para la reconstrucción del sentido de una ironía «estable»[82] —la única susceptible de ser analizada según su

[80] Véase López, 2007, pp. 92 y 103.

[81] Sacido, 1992, p. 131, por ejemplo.

[82] Booth cita el diálogo entre Herr Settembrini y Hans Castorp en *La montaña mágica*; Settembrini acepta sólo un tipo de ironía: «En los casos en que la ironía no es un ardid directo y clásico de la oratoria, en que ni siquiera un momento resulta equívoca una mente en su sano juicio, da lugar a la bajeza, se vuelve un atraso para la civilización, un comercio impuro con las fuerzas de la reacción, el vicio y el materialism» (Mann, 1967, pp. 293-294). Advierte Booth que ésa es la ironía estable: «la ironía en tanto tal ardid directo y clásico —no sólo de la oratoria sino de toda clase de comunicación allí

significado—: 1) rechazar el significado original; 2) ensayar interpretaciones o explicaciones alternativas; 3) tomar una decisión sobre los conocimientos o creencias del autor; 4) elegir un significado. No los seguiremos aquí al pie de la letra, pero es útil recordar su propuesta porque en la citada frase, advertimos en seguida que Alonso no pudo haber pronunciado tal término. Sigüenza poseía una ideología aún más definida, una convicción católica ferviente, que nos permite advertir que él, aún menos que Alonso Ramírez, podría alabar el sabor de la carne humana. Booth advierte asimismo la dimensión ética de la ironía: ironista y destinatario comparten una ideología, una visión del mundo, que les permite a ambos complacerse en la ironía:

> las reconstrucciones de la ironía no se pueden reducir casi nunca o nunca, a gramática o semántica o a lingüística. Al leer cualquier ironía que valga la pena tener en cuenta, leemos la vida misma, y al abordarla nos basamos en nuestras relaciones con los demás. Leemos personajes y valores, hacemos referencia a nuestras más profundas convicciones […]. Se trata de un ejercicio agresivamente intelectual que funde hechos y valores […]; que nos inunda de juicios de valor cargados de emotividad[83].

De manera, pues, que la ironía, más que un tropo, más que una diversión intelectual e incluso, más que lección moral, es un diálogo profundo con el lector o el destinatario.

Así lo entendía también Kierkegaard, que diferencia al ironista del socarrón y del hipócrita.[84] La ironía, afirma, «es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia»; parece burla, sátira, ridículo, pues presta atención a lo vano, pero no aniquila lo vano ni corrige el vicio ni reconcilia cómicamente, sino que confirma lo vano en su vanidad, «hace que lo erróneo resulte más erróneo»[85]; también se parece a la duda, pero «la ironía no se ocupa del asunto tratado sino de sí misma». Para Fabio Vélez, aquí radica el legado de Kierkegaard, en

donde ésta se produzca— […], intencionada pero encubierta, estable pero localizada» (Booth, 1989, p. 32).

[83] Booth, 1989, p. 78.

[84] «En danés se ha traducido también a menudo ironía por *Skalkagtighed* [socarronería], y a un hipócrita suele llamárselo *Oienskalk* [taimado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente al registro *moral*» (Kierkegaard, 2000, p. 283; corchetes y cursivas del original).

[85] Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 283.

afirmar que «la ironía no se utiliza para *decir* cosas, sino antes bien, para *hacerlas*»; «la ironía es fundamentalmente una praxis»[86].

Sigüenza, pues, no intenta moralizar, sino sólo *dialogar*, con el lector, por supuesto; pero en su discurso dialoga a su vez con el discurso del puertorriqueño, el cual, a su vez, proviene de un diálogo con los piratas ingleses —imposible quizá en el momento del «abominable» banquete, pero posibilitado en la escritura—; y probablemente, además de dialogar, intenta, en términos de Booth, un «ejercicio agresivamente intelectual» por medio del cual establece una complicidad, no sólo con el lector, sino también con el propio Alonso, sin olvidar que el primer lector no era otro que el virrey mismo,[87] preocupado por construir un discurso que fundamentara sus intereses coloniales… («¿Ven cómo es necesario colonizar… [para evitar que los ingleses sigan comiendo carne humana?]», parecería ser el guiño del Conde de Galve, si admitimos que fue consciente de esta ironía).

Lo relevante de estas observaciones es la presencia de Sigüenza en *Infortunios*, ya evidente en su discurso científico y en la mención de Ramírez que lo convierte en personaje; su presencia en el lenguaje irónico. Y es relevante también que sea un lenguaje de ninguna manera legal, sino más bien totalmente transgresor para el género que intentaba construir.

En este sentido, y si estamos hablando de una citación, quizá podríamos dar un paso más, más arriesgado. Dado que se trata de un discurso figural (permítaseme aquí, aunque por un solo momento, el trato de narración al discurso autobiográfico), esto es, dado que se trata del discurso de un personaje incorporado al discurso del narrador —el de Alonso, concedamos—, aun cuando se trata de un discurso hablado, y esta incorporación se realiza sin marca alguna, «independiente de verbos

[86] Vélez, 2015.

[87] Queda pendiente el asunto de quién ironiza primero: ¿Sigüenza es irónico respecto del discurso de Alonso: «miren a este carpintero tratando de negar su cargo de pirata inculpando a los ingleses?». ¿Es irónico Alonso: «miren a estos piratas alabando la carne humana cuando debería repugnarles dado que ellos son también humanos?». O, finalmente, ¿son irónicos los piratas mismos, dado que no podrían ellos alabar la carne humana si no es burlándose: «¡miren a todos aquellos que se asustan de comer carne humana!»; o bien: «¡qué desagradable carne la que nos vemos obligados a devorar sólo para mostrar nuestro valor!».

introductores y nexos que indiquen subordinación o dependencia»[88], podríamos afirmar, al menos tentativamente, que estamos ante un caso de estilo indirecto libre.

Por supuesto, no se trata de un caso arquetípico, ni sistemático, y quizá ni siquiera voluntario, pero tal vez no debería dejar de incluirse al menos entre los antecedentes del estilo libre indirecto. Luis Girón Alconchel, en su artículo «La "escritura del habla" y el discurso indirecto libre en español», observa que el discurso indirecto libre no es exclusivo de la obra literaria; su gramaticalización, afirma,

> se produce en la novela realista y naturalista del siglo XIX. Lo que no quiere decir que esta forma, ya gramaticalizada, sea un procedimiento exclusivamente literario como vamos a ver. Tampoco podemos decir que el DIL [discurso indirecto libre] sea un procedimiento exclusivamente moderno: como variante *no gramaticalizada* del discurso mixto (DM) su existencia está documentada desde los textos más antiguos[89].

Efectivamente, es conocido el catálogo construido por Friedrich Todemann, que documenta este recurso desde el *Poema del mío Cid* hasta el siglo XX. Por su parte, Edward C. Riley advierte que en sus orígenes fue «sin duda un proceso irreflexivo —no digo "descuidado"—, del cual se sirvieron los autores inconscientemente, queriendo dar color a los estados anímicos de sus personajes»[90]. En su artículo «Anticipaciones en el "Quijote" del estilo indirecto libre», Riley ofrece algunos ejemplos quijotescos de este tipo de citación —distintos, advierte él mismo, a los ya identificados por Todemann—, que, sin embargo, no considera inconscientes, sino que muestran «cómo Cervantes se ahonda en la vida interior de su don Quijote "pensativo"»:

> Pensativo además quedó don Quijote, esperando al bachiller Carrasco, de quien esperaba oír las nuevas de sí mismo puestas en libro, como había dicho Sancho, y no se podía persuadir a que tal historia hubiese, pues aún no estaba enjuta en la cuchilla de su espada la sangre de los enemigos que había muerto, y ya querían que anduviesen en estampa sus altas caballerías…[91].

[88] Verdín Díaz, 1970, p. 80. Vale recordar también la postura de Petrona Domínguez, en el sentido de que el indirecto libre incorpora tanto el pensamiento como el habla de otro personaje. Domínguez, 1971, p. 479.

[89] Girón Alconchel, p. 179.

[90] Riley, p. 472.

[91] Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* II, Madrid, Castalia, 2001 (II, 3), p. 58; en Riley, p. 473; cursivas de Riley, para destacar las palabras que, a su parecer, pertenecen al mismo don Quijote, y no al narrador.

Alonso no necesariamente se abisma en el pensamiento de sus «personajes», los piratas antropófagos, pero sí demuestra una especie de interiorización de su discurso.

Aquí ayudará tener en cuenta la ya citada distinción que hace Petrona Domínguez del discurso indirecto libre, «según que se reproduzca el habla de uno o de varios personajes, o se reproduzca el pensamiento»[92]. En *Pedro Páramo* hemos visto que el narrador heterodiegético hace uso de este recurso para citar el pensamiento de los personajes letrados, mientras que Juan Preciado lo utiliza para citar discursos orales, diálogos. En el caso que nos ocupa, Alonso Ramírez reproduce las palabras orales de los piratas.

La tensión de la oralidad y la escritura aquí es muy alta. Si el pasaje en el que Alonso relata su visita a Sigüenza sorprende tanto a Lagmanovich, al grado de fundamentarse en él para considerar a la obra como «una construcción literaria ficticia» y, por tanto «no una novela contemporánea, pero sí ciertamente una novela»[93], este otro pasaje, en que se cita el discurso de los piratas ingleses, revela aún más claramente los hilos de la construcción del texto. Devela, en primer lugar, la presencia de tres discursos, dos orales y uno escrito. Alonso Ramírez, el hombre histórico, ha requerido de la pluma de Sigüenza, para poner en relación sus infortunios; él cita, oralmente, pues no tiene otro medio para hacerlo, los discursos de los piratas. Sigüenza, fiel amanuense, pero dueño al fin de un «aliñado discurso», decide registrar tal citación según sus propios criterios, sin «meter la hoz en ajena mies», ciertamente, pero usando los recursos propios de la escritura —no se limita a transcribir—, según lo ha hecho en otras ocasiones, como recuerda Lorente respecto a la biografía que el sabio novohispano escribió sobre Sor Juana, en la cual añade algunas palabras «o por que se necessitaban en el contexto; o por que, para necessarias noticias, las jusgué precisas», y omitió otras, «por ser inexcusablemente necesario el que assí se hiziese»[94].

Sigüenza pues, con este recurso, funde recursos narrativos aún insospechados para la narrativa en esa época con recursos orales de citación poco evidentes antes de la escritura.

El procedimiento parece simple. Sigüenza ha adoptado la primera persona, por ser éste el procedimiento propio de la relación legal, y

[92] Domínguez, 1971, p. 479.
[93] Lagmanovich, 1974, pp. 7-8.
[94] En Lorente, 1966, p. 181, nota al pie.

también para evitar el engorroso «Alonso dijo, Alonso afirmó, Alonso contó…», que necesariamente produciría duplicaciones: «Alonso dijo que su madre le contó… que los piratas dijeron…». Esto es, que esa elección aparentemente inocua sitúa al texto en el caso que Genette llamaría metalepsis o metalepsis reducida, cuyo origen, como vimos, nos remite al *Teeteto*, de Platón.

Las implicaciones de esta citación son enormes. Podemos ilustrarlas a la luz de la postura de Wilebaldo Bazarte Cerdán (1958), quien duda de la inocencia de Alonso Ramírez, y aun defiende la tesis de que el puertorriqueño, lejos de padecer como esclavo de los piratas ingleses, debió participar de cuantas fechorías relata. Según Bazarte, Alonso Ramírez, en el punto en que nos hemos detenido, se habría convertido ya en pirata y, por tanto, debió haber tomado parte en tal banquete, el cual, considera Bazarte, habría constituido el «acto de consagración» para Alonso y para sus compañeros:

> Alonso Ramírez participó en el acto caníbal y se asegura así su reconocimiento como pirata y además con mando […]. El propio Alonso Ramírez, en las llamadas Casas Reales de San Cristóval, textualmente dice que sus hombres se habían juramentado para seguirle, y no podía ser otra clase de pacto más que la de ser piratas; y consagrada la convención por la comida en comunidad de un despojo humano. Nótese que según sus propias palabras todos los piratas cortaron un pedazo del brazo y que se le incitaba a comer para igualarlos en el valor. He aquí una comida en común para establecer el pacto de sangre, asimilarse la fuerza del finado y ser hermanos ya en lo futuro participando de la misma suerte. Después del sacrificio viene la celebración de la fiesta y nuestros hombres aluden a que los piratas continuamente estaban ebrios[95].

Podríamos esbozar aquí la pregunta de si es precisamente esta manera de citar el discurso pirata lo que señala que Alonso Ramírez ha juramentado su afiliación a la piratería; en otras palabras, si esta cita es la que delata a Alonso Ramírez. Y en ese mismo sentido, si era Sigüenza consciente de tal delación.

Con esta lectura, Bazarte considera que, con *Infortunios*, Sigüenza inaugura el género novelesco en América: «habiendo acomodado a los hechos reales del personaje una acción fingida en parte, y habiendo ocultado sucesos reales y otros estando desfigurados, estamos frente a

[95] Bazarte, 1958, p. 100.

una auténtica novela»[96]. Según hemos visto, la dilatada discusión sobre la pertenencia de *Infortunios* al género novelesco, siguiendo esta postura, pero sobre todo, la de Lagmanovich, ha llegado al extremo de desdeñar la historicidad de Alonso Ramírez, y la de todas las personas que él cita. Ya se ve que el uso de este posible caso de estilo indirecto libre pone en perspectiva aspectos cruciales de *Infortunios*. Tras la probada historicidad de Alonso Ramírez, las tesis que quieren ver a *Infortunios* como novela son ya inconsistentes, pero recursos como el aquí señalado permiten confirmar el uso de recursos meramente novelescos.

No hace falta, pues, ir tan lejos. Y por lo demás, no es el asunto del género lo que discuto aquí. El propio Lorente ha zanjado inteligentemente la cuestión al advertir que el carácter histórico de la obra no supone negar su literariedad: «Sus valores literarios se desprenden básicamente de dos aspectos esenciales: 1) el proceso de decantación oral de la relación; y 2) su elaboración definitiva, a cargo de Sigüenza y Góngora»[97]. Y bastante acertada es su postura si tomamos en cuenta el hecho, observado por Girón Alconchel, de la no exclusividad del discurso indirecto libre respecto de la obra literaria.

Así, aun trascendiendo la probada historicidad de la relación, es posible que, considerando el uso del estilo indirecto libre, Sigüenza estuviera utilizando recursos propios de la narración literaria, tan novedosa para la época. La decisión de adoptar la primera persona para una relación histórica, constituye desde el principio una complicación enorme tanto si queremos considerar la obra una relación, como si la consideramos una novela. La presencia de Sigüenza es innegable, así en las eruditas descripciones geográficas como en lo rebuscado del estilo; y como vemos ahora, también en el uso de ciertas técnicas narrativas del todo nuevas.

Irónico, relator o novelista, es Sigüenza quien elige los recursos, con lo que su autoría resulta incuestionable: no respecto de la relación propiamente dicha, pero sí del texto en sí. Me gustaría recordar la postura de Foucault al respecto; en su conferencia «¿Qué es un autor?», él advierte que un elemento para entender la noción de autor es precisamente la noción de culpabilidad, la noción legal (¿y no nació *Infortunios* como un texto legal?):

[96] Bazarte, 1958, p. 105.
[97] Lorente, 1966, p. 180.

> Los textos, los libros, los discursos empezaron realmente a tener autores (diferentes de personajes míticos, de grandes figuras sacralizadas y sacralizantes) en la medida en que el autor podía ser castigado, es decir, en la medida en que los discursos podían ser transgresivos. El discurso, en nuestra cultura (y sin duda en muchas otras), no era, originalmente, un producto, una cosa, un bien; era esencialmente un acto —un acto que estaba colocado en el campo bipolar de lo sagrado y de lo profano, de lo lícito y de lo ilícito, de lo religioso y de lo blasfemo[98].

El uso de las técnicas vistas hasta aquí revela, a fin de cuentas, al Sigüenza narrador, quiero decir, al Sigüenza novelista —por más que esté tratando una materia histórica. Al introducir, sin marca alguna, una palabra doblemente acentuada[99] —mantiene el acento de los piratas así como de Alonso—, Sigüenza nos permite escuchar al viajero puertorriqueño.

Conclusiones

Rulfo y Sigüenza hacen uso de recursos narrativos de citación que, siendo propios de la escritura, tienen antecedentes en la narración oral. En la novela de Rulfo, el narrador se abisma, por un lado, en las dudas y recuerdos de Pedro Páramo y el padre Rentería, respectivamente, en tal univocidad que identificamos el monólogo interior o «discurrir de la conciencia», recurso en el que James Irby veía la influencia Faulkner[100], y que además supondría el dominio de la escritura sobre la oralidad. Pero, por otro lado, Juan Preciado, interlocutor de Dorotea, cuyo discurso carece de un narrador mediador, se dedica a citar los discursos de los otros personajes a través de la metalepsis, recurso de citación que proviene de una organización oral, según las afirmaciones de Genette.

[98] Foucault, 1999, p. 339.

[99] Es prudente apuntar aquí la estrecha relación que plantea este aspecto con la polifonía, aunque no me parece que estemos hablando de bivocalidad, luego de que no hay evidencias de un diálogo de conciencias. Sí encontramos una actitud de Alonso ante el discurso de los piratas, pues, como vimos, llama a la antropofagia «bestial acción», que se opone claramente a la opinión de que la carne humana sea «linda», pero no llega a establecerse un debate.

[100] East Irby, 1956. El tema es un tópico en los estudios sobra la obra Rulfo, quien siempre alegó: «en aquel entonces yo aún no leía a Faulkner» (Rulfo, en Klahn y Corral, 1991, p. 724).

En el caso de *Infortunios*, los recursos de citación, que podrían identificarse con el estilo indirecto libre, señalan el estrato oral del relato y apelan al oído del lector, tanto aquel del siglo XVII como el del siglo XXI; sobre todo, si pensamos en la relación que se puede establecer entre este recurso y el llamado por Genette *seudodiégesis*, que halla su origen en el *Teeteto* de Platón, esto es, en el discurso oral. Alonso no se ensimisma en la conciencia de los personajes a quienes cita —los piratas ingleses—, sólo relata, y cuando cita otros discursos, lo hace predominantemente en estilo directo; sin embargo, también llega a citar indirectamente. Es relevante que su relato no sólo constituya una relación oral, sino que también sea el producto de un proceso de depuración, como observa Lorente, luego de haber sido reorganizada e incluso modificada tras las múltiples ocasiones que tuvo Alonso de referirla a distintos auditorios. Se trata, pues de una relación, indudablemente, pero de una relación bastante depurada.

Ambas obras, pues, concentran una tensión entre la oralidad y la escritura paradigmáticas, que se hacen evidentes precisamente en sus recursos de citación.

Tal tensión puede verse en diversos aspectos de la *Infortunios*, además de los ya apuntados por la crítica, como la diferencia entre el lenguaje científico de Sigüenza y el vulgar de Alonso Ramírez —y aquí es importante considerar, como bien observa Lorente, el hecho de que el Alonso Ramírez histórico era de origen puertorriqueño, de manera que probablemente su español debió pasar también por el fino oído de Sigüenza como por un tamiz—. Sigüenza había tenido ocasión de elaborar otras biografías en otros momentos, retomando testimonios orales y textos escritos; y utiliza técnicas que provienen de una conciencia escrita. Para el caso de *Infortunios*, la fuente oral que constituye la relación misma de Alonso Ramírez, choca —difícilmente se funde— con las fuentes escritas del sabio Sigüenza. Es posible identificar, y hasta aislar, según se observa en varios estudios, el discurso letrado del sabio —el discurso de «descriptor»: números, descripciones, cosmografía, etc.; y aún su sintaxis recargada de subordinaciones—, y el discurso oral del aventurero —principalmente narrativo y de sintaxis acumulativa—[101] cuya formación no parece ser precisamente adelantada, aunque no hay indicios de su nivel de lectoescritura.

[101] Véase Sacido, 1992.

Dada esta presencia oral-narrativa, es equívoco asegurar que el discurso de Alonso queda expulsado del relato, como quiere hacer ver Bazarte, y que Sigüenza habría usado únicamente la información que requería para escribir la relación. Pero igualmente equívoco resulta también, dados los recursos narrativos-descriptivos, considerar a Sigüenza un mero amanuense, esto es que leemos la fiel transcripción del relato de Alonso Ramírez. No es así, ni siquiera cuando Sigüenza abandona su erudición sobre geografía, navegación, religión, etc., y la relación se vuelve una serie de cláusulas copulativas, en fin, coordinadas. Es imperativo advertir que en su relación Sigüenza usa técnicas que provienen de la escritura para mimetizar el lenguaje oral, y una lengua oral —esto es lo fundamental—que no siempre es la de Alonso Ramírez: Sigüenza escribe una lengua oral, sí, pero, es necesario anotar, por un lado, que lo hace con técnicas que provienen de una conciencia escrita; y por el otro, que la lengua a la que alude es la de la Nueva España del siglo XVII, no la del «infortunado» puertorriqueño.

Y esto es precisamente lo que señala el estilo libre indirecto: traducción, doble entonación, ironía en sumo grado —válgase la expresión—: confluencia de voces. En la relación de la antropofagia y las alabanzas de los piratas por «el gusto de tan linda carne», observamos la reducción de al menos un nivel de narración: los piratas ingleses debieron alabar el banquete en inglés; y Alonso refiere a Sigüenza, después de haberlo hecho infinidad de veces —irónicamente, sin recibir a cambio bocado alguno[102]— en su español puertorriqueño. No leemos: «alabaron el gusto de la carne y la llamaron "linda"», sino que el narrador se apropia del adjetivo, con lo que se evade la metadiégesis y, manteniendo el mismo nivel narrativo, prefiere la metalepsis o seudodiégesis o diégesis reducida. Además, Sigüenza —y aquí nos saltamos todo el problema de la intromisión del autor en una narración en primera persona, dado el carácter histórico y no ficticio del texto— es quien redacta: la técnica proviene de él en tanto autor. Y

[102] Efectivamente, en el capítulo VII, Alonso refiere que en Mérida ha contado su historia muchas veces; primero, al gobernador y capitán general, Juan José de la Bárcena; luego, al sargento mayor Francisco Guerrero, y luego a los vecinos: «No hubo vecino de ella que no me hiciese relatar cuanto aquí se ha escrito, y esto no una sino muchas veces. Para esto solían llevarme a mí y a los míos de casa en casa, pero al punto de mediodía me despachaban todos» (p. 37).

me parece que la intención es precisamente remitir al lector al estrato oral de la narración.

El origen jurídico de *Infortunios* no merece mayor discusión tras el descubrimiento de su acta de matrimonio y de la correspondencia entre el virrey, Conde de Galve, y su hermano, el duque del Infantado, en la que menciona el caso de Alonso Ramírez; se trata, pues, de un documento legal, y no de una narración novelesca. Tal condición acusa, de entrada, el estrato oral del texto: proviene de una declaración. Asimismo, acusa también la presencia de un «descriptor», poseedor de un alto dominio de los recursos no sólo retóricos de la lengua jurídica —se trata del «cosmógrafo y catedrático de matemáticas […] en la Academia Mexicana y capellán mayor del Hospital Real»—, sino también de recursos narrativos —es autor de distintos libros y autobiografías—, al grado que su obra ha sido considerada novela picaresca, e incluso la primera novela mexicana. Este anclaje de géneros discursivos —en términos de Bajtín— dota a la obra de una riqueza extraordinaria, pues constituye, al mismo tiempo, un documento que legitima jurídicamente una oralidad marginada, y una obra estética que sintetiza los recursos narrativos de la época. Las observaciones de Roberto González Echeverría resultan aquí reveladoras: es en los «sumarios» necrológicos, afirma el investigador, en los que nace la novela latinoamericana:

> Surge en el momento en que un Estado moderno, la España de los Reyes Católicos, se constituye y crea instituciones para redactar, salvaguardar y ordenar papeles en los que se inscriben las actividades de sus súbditos. El archivo es la imagen de ese poder; su hipóstasis o expresión concreta. El archivo guarda también una relación, metafórica si se quiere, con los túmulos, pirámides y mausoleos erigidos para almacenar cadáveres; el archivo guarda letra muerta, letra que dice de vidas que fueron, cuya retención organiza y da sentido a cuerpos y documentos[103].

Si esto es así, entonces Sigüenza debería considerarse el creador, si no de la novela mexicana, sí al menos, del «lenguaje novelesco» mexicano… Y lo crea a partir de la oralidad.

Es necesario realizar mayores indagaciones, pero éste podría constituir un indicio, a mi ver, contundente, de que estamos ante un texto

[103] González, 2011, p. 10.

escrito para ser leído en voz alta. Y es aquí donde el círculo se cierra: una narración oral que se dirige, a través de la escritura, a su producción oral.

Por su parte, Juan Rulfo, casi tres siglos después, usa técnicas narrativas que remiten también a una lengua oral. Tal es la reducción de niveles narrativos —seudodiégesis o metadiégesis reducida— que aparece cuando Juan Preciado le relata a Dorotea su llegada a Comala y su muerte, reproduciendo sus diálogos con los personajes-fantasmas con que se encuentra, así como las voces que escucha. En algunos casos, Juan acota los diálogos, de manera que diferencia su propio discurso del de los demás:

> —¿Qué es lo que hay aquí? —pregunté.
>
> —Tiliches —me dijo ella— (fragm. 5: 15).

En otros, reproduce el discurso de otros personajes, que a su vez citan los discursos de otros; dice Eduviges:

> Dolores fue a decirme toda apurada que no podía. Que simplemente se le hacía imposible acostarse esa noche con Pedro Páramo. Era su noche de bodas, y ahí me tienes a mí tratando de convencerla de que no se creyera del Osorio, que por otra parte era un embaucador embustero.
>
> —No puedo —me dijo—. Anda tú por mí. No lo notará (fragm. 9: 24).

Es claro que existen más de dos niveles narrativos. Juan Preciado prefiere eliminar las acotaciones: «Eduviges me dijo que mi madre le dijo…», eliminación que resulta conveniente tratándose de un diálogo. Juan simplemente reproduce el discurso de Eduviges, sin marca alguna. Sólo que no debemos olvidar que, precisamente porque se trata de un diálogo, Dorotea, su interlocutor, escucha siempre la voz de Juan, y no la de Eduviges, y mucho menos la de Dolores. Estamos, pues, ante una técnica que responde a necesidades de la escritura al reducir los niveles narrativos; pero cuyo uso delata la simultaneidad de discursos, y remite así a la oralidad.

La narración de Sigüenza parece confluir con la de Rulfo si recordamos la polémica declaración de Rulfo, de querer «escribir como se habla». Ambos aguzaron el oído para percibir, a partir de declaraciones

forenses el uno, y de ecos de muertos el otro[104], una lengua viva –que luego reelaboraron–: «el lenguaje del siglo XVI»[105].

Bibliografía

Bazarte Cerdán, Wilebaldo, «La primera novela mexicana», *Humanismo. Revista de insobornable orientación democrática*, 7, 50-51, 1958, pp. 88-107.

Benítez, Fernando, «Conversaciones con Juan Rulfo», en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, ed. Federico Campbell, México, UNAM/Era, 2003, pp. 541-550 [originalmente, en *Juan Rulfo. Homenaje nacional*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría de Educación Pública, 1980].

Blancas, Noé, «*Pedro Páramo», novela aural*, Puebla, ICSyH-BUAP, 2005.

Blecua, Alberto, «Introducción», en Anónimo, *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, ed. Alberto Blecua, Madrid, Castalia.

Buscaglia, «Prólogo», en Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Historia del Seno Mexicano*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2009.

Cázares, Laura, Ana Rosa Domenella *et al.*, *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos hispanoamericanos),* México, Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 1992.

Corominas, Joan y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980.

East Irby, James, «La influencia de Faulkner en cuatro narradores hispanoamericanos», Tesis de licenciatura, UNAM, México, 1956.

Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. I*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999 [1994].

García Márquez, Gabriel, «Breves nostalgias sobre Juan Rulfo», en *Juan Rulfo. Toda la obra,* ed. Claude Fell, México, Conaculta/Colección Archivos, 1992, pp. 800-801 [originalmente, en *Inframundo*, México, Ed. del Norte, 1980, pp. 23-25].

Genette, Gèrard, *Figuras III,* España, Lumen, 1989.

Girón Alconchel, José Luis, «La "escritura del habla" y el discurso indirecto libre en español», *AFA,* 36-37, pp. 173-204.

González, Aníbal, «*Los infortunios de Alonso Ramírez*: picaresca e historia», *Hispanic Review*, 51, 1983, pp. 189-204.

González Echevarría, Roberto, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, trad. Virginia Aguirre Muñoz, México, Siglo XXI, 2011 [1999].

[104] Gabriel García Márquez comenta que Rulfo «ha dicho, o se lo han hecho decir, que compone los nombres de sus personajes leyendo lápidas de tumbas en los cementerios de Jalisco» (García Márquez, 1992, p. 800).

[105] Aludo a la ya citada declaración de Rulfo: los campesinos de Jalisco «hablan el lenguaje del siglo XVI» (González, 1979, p. 5).

González, Juan E., «Entrevista con Juan Rulfo», *Sábado*, suplemento cultural de *Unomásuno*, 98, 1979, p. 5. También, en *Revista de Occidente,* Madrid, 9, 1981.

Harss, Luis, «Juan Rulfo o la pena sin nombre», en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, ed. Federico Campbell, México, UNAM/Era, 2003, pp. 61-88 [originalmente, en Harss, Luis, *Los nuestros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996].

Jiménez de Báez, Yvette, *Juan Rulfo. Del páramo a la esperanza,* México, FCE, 1994 [1990].

Kierkegaard, Soren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, ed. de Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, trad. Darío González Begonya Saez Tajafuerte, Madrid, Trotta, 2000.

Lagmanovich, David, «Para una caracterización de *Infortunios* de Alonso Ramírez», *Sin nombre*, 5, 1974, pp. 7-14.

Lejeune, Philippe, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul/Endymion, 1994.

Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo* XVII, México, SGEL, 1984.

Lienhard, Martin, «El substrato arcaico en *Pedro Páramo*: Quetzalcóatl y Tláloc», en *Juan Rulfo. Toda la obra,* ed. Claude Fell, México, Conaculta/Colección Archivos, 1992, pp. 842-850 [originalmente, en *Gedrukmit Unterstützung der Stiftung Dr. Albert Bühler*, St. Gallen, und der Universitüt Érlangen/Nüremberg, Nümberg, Sektion Lateinamerika, 1983].

Lorente Medina, Antonio, *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1996.

Mann, Thomas, *La montaña mágica*, t. I, trad. Mario Verdaguer Barcelona, Ediciones G.P., 1967.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de la poesía Hispano-Americana*, t. I, Santander, Aldos, 1948.

Mignolo, Walter, «Escribir la oralidad: la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas del "tercer mundo"», en *Juan Rulfo. Toda la obra*, ed. Claude Fell, México, Conaculta/Colección Archivos, 1992, pp. 429-446.

Mora, Carmen de, *Escritura e identidad criollas. Modalidades discursivas en la prosa hispanoamericana del siglo* XVII, New York, Rodopi, 2011.

Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 1987 [1982].

Ortiz Gambetta, Eugenia, «*Infortunios de Alonso Ramírez*. Una autobiografía en colaboración», *HeLix*, 6, 2013, pp. 144-161.

Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva,* México, UNAM/Siglo XXI, 1998.

Polito, Francesca, «El tiempo lento y roto de *Pedro Páramo*», *Núcleo: Lingüística, Literatura, Traducción, Interpretación,* 16, 1999, pp. 197-213.

Pupo-Walker, Enrique, «Tonalidad, estructuras y rasgos del lenguaje en *Pedro Páramo*», en *Homenaje a Juan Rulfo*, ed. Helmy Fuad Giacoman, Madrid, Anaya/Las Américas, 1974, pp. 159-171.

Reis, Carlos, *Fundamentos y técnicas del análisis literario*, trad. Ángel Marcos de Dios, Madrid, Gredos, 1989 [1981].

Reis, Carlos y Ana Cristina M. Lopes, *Diccionario de narratología,* Salamanca, Colegio de España, 1995.

Riley, Edward C., «Anticipaciones en el "Quijote" del estilo indirecto libre», *AIH*, 4, 2, 1971, pp. 471-478.

Rojas Garcidueñas, José, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Erudito barroco*, México, Xochitl, 1945.

Rulfo, Juan, *Pedro Páramo*, México, FCE, 1991a [8ª reimpresión de la de 1981, revisada por el autor].

Rulfo, Juan, «Cumple 30 años Pedro Páramo», en *Los novelistas como críticos I*, ed. Norma Klahn y Wilfrido H. Corral, México, FCE, 1991b, pp. 722-725.

Rulfo, Juan, *Toda la obra*, ed. Claude Fell, México, Conaculta/Colección Archivos, 1992.

Sacido Romero, Alberto, «La ambigüedad genérica de los *Infortunios de Alonso Ramírez* como producto de la dialéctica entre discurso oral y discurso escrito», *Bulletin Hispanique,* 94, 1, 1992, pp. 119-139.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, «*Infortunios de Alonso Ramírez*», en *Seis obras*, ed. William G. Bryant, prólogo de Irving A. Leonard, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 5-47.

Vélez, Fabio, «La ironía de la letra (Schlegel, Kierkegaard, De Man)», *AlterTexto*, 5, 2015. Disponible en: http://www.ibero-publicaciones.com/altertexto/articulo_detalle.php?id_volumen=6&id_articulo=137&id_seccion=21&active=20&pagina=2 [10/04/2016].

Verdín Díaz, Guillermo, *Introducción al estilo indirecto libre*, Revista de Filología Española, Anejo 41, Madrid, 1970.

DEL DISCRETO EMBOZO DE SOR FILOTEA, A LA ILUSTRÍSIMA PLUMA DE MANUEL FERNÁNDEZ DE SANTA CRUZ: APROXIMACIONES A UN MANUSCRITO INÉDITO DE LA «CARTA DE SOR FILOTEA DE LA CRUZ A SOR JUANA»

Rocío Hitzel Fierro Trujillo
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

De entre los antiguos legajos novohispanos que conforman el acervo documental de la Biblioteca Palafoxiana de la ciudad de Puebla, sobresalen algunos volúmenes con informaciones relevantes sobre la administración de Don Manuel Fernández de Santa Cruz al frente de la diócesis angelopolitana durante el siglo XVII. Documentación canónica, cartas pastorales y cartas personales del obispo, conforman parte del corpus documental del encuadernado con número de localización y signatura topográfica R478/181[1]. Ahí, conociendo al obispo de puño y letra se tuvo un importante hallazgo documental, se trata de tres cartas de Fernández de Santa Cruz[2], dos de ellas inéditas[3] y desconocidas hasta las

[1] La signatura topográfica corresponde a la organización del primer catálogo documental de la biblioteca tenida a finales del 2003, la R que antecede a la numeración corresponde a legajos que entonces se encontraban en un área de la Biblioteca para restauración.

[2] Este hallazgo se hizo público hasta el año 2010 por el historiador Jesús Joel Peña, quien los presentó junto a Alejandro Soriano Valles, biógrafo de sor Juan y quien los ha estudiado en 2010, 2011 y 2012.

[3] Tales documentos fueron escritos entre 1691 y 1692, actualmente conocidas como Carta de Puebla y Carta de San Miguel, nominación que les dio el propio investigador Soriano Valles, tomando en cuenta el sitio donde se firmaron, Puebla de los Ángeles

labores de catalogación del acervo palafoxiano y una más, un conocido documento que circuló impreso a finales del siglo XVII antecediendo a uno de los textos más controvertidos de la obra de Sor Juana, por su evidente carácter de disertación teológica, la «Carta Athenagórica», impresa en la Puebla en 1690. Se trata de una versión manuscrita de la famosa «Carta de Sor Filotea de la Cruz» con algunas variantes significativas respecto del documento hasta ahora conocido en versión impresa.

Son muchos los factores que hacen de este papel algo excepcional, en primer lugar está el documento mismo, en su carácter de manuscrito original o quizá como posible borrador de imprenta[4]. En segundo término su tipología, ya que la literatura epistolar nos provee de un universo de lo cotidiano como pocos géneros los hacen, con información sobre las prácticas de escritura (y de lectura, desde luego) sobre los espacios de lo íntimo, de los ambientes y entornos de elocución, de la lectura entrelíneas, de lo dicho pero también de lo callado, de la sensibilidad. Y por otro lado, el carácter público que durante siglos tuvo la versión impresa de la «Carta de sor Filotea» a sor Juana cobra, con el hallazgo de esta versión manuscrita, una nueva dimensión, la de la escritura privada, la que nace y se desarrolla en un ámbito cerrado, simbólico y entrañable. Y finalmente el contenido discursivo de la epístola, que abrió una acalorada polémica en la vida y obra de la poetisa novohispana y condujo a un periodo que ha estado en constante revisión en la historiografía sorjuanista y que corresponde a los últimos años en la

y San Miguel del Milagro respectivamente. La Carta de Puebla es la contestación del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz a la famosa «Respuesta de Sor Juana a Sor Filotea de la Cruz» y la Carta de San Miguel es una evidencia contundente de la correspondencia tenida entre el obispo de Puebla y Sor Juana después de la polémica suscitada por la publicación de la «Carta Athenagórica». Ambas pueden consultarse en los estudios de Soriano Valles.

[4] Si aceptamos esta suposición sería un raro ejemplar en la historia de la tipografía novohispana habida cuenta de que este tipo de materiales no suelen ser muy abundantes y sobre todo cuando las variantes entre el manuscrito y el impreso presentan diferencias sustanciales. Esto generalmente no sucedía con los borradores de imprenta, pues el contenido era cotejado minuciosamente para que el traslado fuera lo más cercano al manuscrito revisado y avalado según constaban en las licencias y en los pareceres que forman parte de los preliminares, de orden jurídico, que formaban el libro. El hecho de que el borrador sea diferente del texto impreso, presupone la idea de que alguien importante está detrás de estas letras, pues no obedece de manera ortodoxa al protocolo de impresión novohispana.

vida de la monja[5]. Al fin Manuel Fernández de Santa Cruz se nos revela como él mismo en el documento, sin los velos de la monja trinitaria que, desde su clausura, admiraba, amonestaba, reconvenía y mandaba imprimir la obra de sor Juana.

Vale la pena recordar la intrincada controversia suscitada; sor Juana había escrito, por instrucciones de un ilustre varón de la iglesia[6], un texto al que tituló «Crisis de un sermón» en que rebatía, en términos teológicos, los argumentos que exponía el jesuita portugués Antonio de Vieyra en el «Sermón del Mandato», acerca de la mayor fineza que había hecho Dios a los hombres, unos cuarenta años atrás. Esta crítica llegó a manos del obispo Santa Cruz, quien le concedió licencia y la mandó a imprimir en la ciudad de Puebla, generando con ello, un alud de situaciones adversas a Sor Juana y a su obra entre sus contemporáneos, sobre todo entre personajes ligados al poder eclesiástico del virreinato, como el obispo de México Aguiar y Seixas, y su antiguo confesor, el poderoso jesuita Núñez de Miranda. La «Carta de sor Filotea de la Cruz» (en realidad el obispo Santa Cruz) jugó un rol muy importante en esta polémica, pues el documento no condenaba la «Crisis de un Sermón o Carta Athenagórica» sino la obra profana de sor Juana (que tantas pústulas había levantado) y se atrevía a sancionarla públicamente.

Sabida fue la afición de Manuel Fernández de Santa Cruz por escribir cartas edificantes a las monjas de los conventos de su jurisdicción episcopal y aunque sor Juana y el convento de San Jerónimo de la ciudad de México estuvieron fuera de estos límites jurisdiccionales, es la «Carta de sor Filotea de la Cruz» la más popular y conocida de estas correspondencias por la importancia de su interlocutora[7]. Sus biógrafos Joseph Gómez de la Parra[8] y Miguel de Torres[9] caracterizan en sus obras, la incesante y

[5] Alatorre, 1998, pp. 111-139 y Trabulse, 1998, pp. 25-33.

[6] El destinatario de la Crisis de un sermón se ha identificado con el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz (Puccini, Bénassy, Paz) pero también con otros personajes del clero novohispano como el agustino fray Antonio Gutiérrez, calificador del Santo Oficio a quien Antonio Alatorre atribuye la petición de la puesta en texto de una conversación tenida en el locutorio del Convento de San Jerónimo con sor Juana acerca del Sermón del Mandato del P. Vieira (Alatorre, 1998 pp. 14-16).

[7] De la Maza, 1980 p. 72.

[8] Gómez de la Parra, *Panegyrico Funeral*. Para este trabajo se usó el ejemplar de 1699 de la Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

[9] De Torres, *Dechado de Príncipes Eclesiásticos*. Se usó el ejemplar de 1722 de la Biblioteca José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

casi obsesiva práctica epistolar del obispo de Puebla. El apéndice de la obra de fray Miguel de Torres lo constituye un corpus epistolar de documentos sobre asuntos relacionados con la vida conventual y espiritual de sus destinatarias. En esta obra se incluye la famosa carta que firma como sor Filotea de la Cruz y es la única de ellas en la que aparece con un pseudónimo femenino. Sin embargo, el disfraz usado por Fernández de Santa Cruz resultó muy revelador y poco efectivo si es que, realmente pretendió ocultarse; el nombre elegido así como el tono amonestador de la carta, revelan la personalidad del obispo en su dignidad de príncipe[10] de la iglesia. La máscara femenina usada por el obispo fue advertida por sus contemporáneos, ya el P. Diego de Heredia le llamaba «Ilustrísima Pluma» y lo reiteraba el P. Calleja en las aprobaciones de la Fama y Obras Póstumas[11]. El propio Castorena y Ursúa afirmaba que «con el discreto embozo de Sor Philotea de la Cruz, nos trasluce cristianísimas sales de uno, y otro Báculo, de Geneva y de los Ángeles»[12] quedando clara y esclarecida la verdadera identidad del remitente de la «Carta de sor Filotea de la Cruz». La historiografía sorjuanista nunca dudó de la palabra de los primeros biógrafos de Sor Juana y menos de las diáfanas pistas que el obispo de Puebla había sugerido, pero hoy, con este manuscrito, que podríamos atrevernos a describir como autógrafo de Fernández de Santa Cruz, podemos confirmarlo con pruebas materiales y documentales: la trinitaria Filotea se nos revela como Manuel obispo de la Puebla.

Sería importante resumir la historia del documento impreso de sor Filotea de la Cruz antes de conocer y adentrarnos en el manuscrito de Manuel Fernández de Santa Cruz. La primera vez que el documento salió a la luz fue antecediendo a la «Carta Athenagórica» de sor Juana, publicada en la ciudad de Puebla en la imprenta de Diego Fernández de León[13] en 1690, no en su esencia epistolar sino con un cariz prologal y admonitorio[14]. El documento que debió, por naturaleza ser privado,

[10] La propia sor Juana juega con este término en su voz femenina, cuando llama a sor Filotea, «Princesa» en su Respuesta a la ilustre sor Filotea de la Cruz

[11] *Cruz, Fama y obras póstumas* (aprobaciones de los padres Diego de Heredia y Diego Calleja, preliminares sin foliación). Se usó la versión digital de la edición madrileña de 1700 disponible en el portal Cervantes Virtual.

[12] *Cruz, Fama y obras póstumas* (prólogo de Castorena y Ursúa, preliminares sin foliación).

[13] Y se vendía en el establecimiento del mismo impresor, dato relevador para adentrarnos en la venta y circulación de libros en Puebla en el siglo XVII.

[14] Una especie de parecer o aprobación del texto, comunes y hasta obligados en la bibliografía antigua, pero que al tiempo que aprueba su contenido en la más estricta or-

se convirtió en un texto público y casi jurídico que dio como corolario otro texto también jurídico, superior en belleza y elocuencia, que fue la «Respuesta de sor Juana a sor Filotea de Cruz». La «Carta de sor Filotea de la Cruz» volvió a la escena editorial en el tercer volumen de las obras de sor Juana, «La Fama y Obras Póstumas», a propósito y para contextualizar la «Respuesta de la poetisa a la ilustre Sor Filotea de la Cruz» afirmando Castorena que el documento que había dado origen a la carta de sor Filotea, a saber, la «Carta Athenagorica» «no se reimprime aquí, por andar impresa al principio del segundo tomo»[15] «La Fama y Obras Póstumas» fue editada durante el siglo XVIII en varias ocasiones: en 1700 salió la primera impresión en la imprenta madrileña de Manuel Ruiz de Murga, 1701 en Barcelona por Rafael Figueró, en 1714 en Madrid de las prensas de Antonio González de Reyes, 1725 (Madrid) por Ángel Pascual Rubio y en todas ellas se reprodujo la «Carta de sor Filotea de la Cruz». Así mismo fue incluida en la primera edición del ya mencionado libro biográfico de Fernández de Santa Cruz titulado Dechado de príncipes eclesiásticos de Fray Miguel de Torres[16], mercedario sobrino de Sor Juana. Ésta formó parte del apéndice de la biografía del obispo junto con otras cartas dirigidas a sus hijas espirituales, monjas en diferentes conventos de la Nueva España. Esta obra fue publicada en Puebla en 1714 y una segunda impresión en Madrid en 1721. A manera de epígrafe la «Carta de sor Filotea» viene precedida de una breve pero sustancial nota que señala al lector los prodigios que operó en el ánimo de sor Juana esta misiva, para que cambiara su actitud con respecto a la dedicación a las letras profanas ya al final de sus días[17].

En la bibliografía moderna de Sor Juana encontramos la carta de Sor Filotea acompañando a la «Carta Athenagórica» como en el documento original, esto gracias a las versiones facsimilares que hicieran de la edición de 1690, una en 1945 y otra en 1995 en los aniversarios 250 y 300

todoxia, tiene sus discrepancias, no con esta obra en particular, sino con la obra profana de la autora, un raro y atípico preliminar

[15] *Cruz, Fama y obras póstumas* (prólogo de Castorena y Ursúa, preliminares sin foliación) se refiere al Segundo volumen de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, publicado en Sevilla en 1692.

[16] Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos*.

[17] Con los hallazgos documentales del acervo de la Biblioteca Palafoxiana, la tesis de fray Miguel de Torres queda muy cuestionada, pues en la Carta de San Miguel, hay una deliberada invitación al ejercicio intelectual que hace Santa Cruz a Sor Juana, véase el contenido de las cartas en los estudios de Soriano Valles.

de la muerte de la Sor Juana[18]. En épocas más recientes, la «Carta de sor Filotea» formó parte de los textos que se incluyeron en la edición de las obras completas de Sor Juana edición de Alfonso Méndez Plancarte en la década de los cincuenta y que continúo Alberto G. Salceda para el Fondo de Cultura Económica. La recepción de la carta de Sor Filotea ha generado a lo largo de más de trescientos años, especulaciones sobre los últimos días de sor Juana y las relaciones que tuvo con sus poderosos contemporáneos[19]. La carta que imprimió Sor Filotea habría destapado un complejísimo entramado de relaciones, situaciones y sentires en entorno a la actividad intelectual de Sor Juana que sigue vigente hasta nuestros días a la luz de los hallazgos de cartas inéditas atribuidas a la poetisa o a personajes muy cercanos a ella[20]. En este ámbito es en el que se inscribe la carta manuscrita del obispo de Puebla a la madre Juana Inés de la Cruz, que en lo sustancial concuerda con la carta impresa de sor Filotea, siendo lo más significativo los matices que introduce al texto; la esfera de la sensibilidad íntima de una correspondencia privada, así como la evidencia de una práctica escritural personal, que se va hilando fino para comunicar un mensaje destinado a un receptor único y conocido, sin máscaras ni pseudónimos, de tú a tú, entre amigos, de obispo a monja.

La carta manuscrita de Manuel Fernández de Santa Cruz a sor Juana nos remite a nueva lectura de los hechos y de los personajes históricos en torno a la polémica suscitada por la publicación de la «Carta Athenagórica». Dentro del entorno del pensamiento barroco, saturado de paradojas y confusiones, las cartas públicas y privadas[21] entre Fernández de Santa Cruz y Sor Juana cumplen funciones retóricas desconcertantes, cartas privadas que se vuelven públicas, públicas que adoptan el lenguaje de la legalidad y la jurisprudencia, disfraces transparentes, antifaces sombríos, en prosa o en verso, de la retórica sagrada a la cotidianidad del siglo, el manuscrito del obispo de Puebla se nos presen-

[18] La edición de 1945 es la que se consultó para este estudio, en la Sala de Colecciones Especiales de la Universidad de las Américas Pueblas, impresa en Puebla y la edición de 1995 es la que, con prólogo y estudio introductorio de Elías Trabulse, se imprimió en México por CONDUMEX.

[19] Glantz, 1998, pp.7-18.

[20] En el asunto de los hallazgos documentales vinculados a Sor Juana, descuellan por su importancia la *Carta al P. Nuñez* (conocida como la *Autodefensa Espiritual*) y la *Carta de Serafina de Cristo*, realizados por el P. Aureliano Tapia y Elías Trabulse respectivamente.

[21] Poot Herrera, 1998, pp. 291-317.

ta desafiante y contundente, dispuesto a descubrirnos, en lo que dice y calla, un documento nuevo con una historia de más de trescientos años.

Acaso ¿será posible que sor Juana hubiese recibido la carta de don Manuel Fernández de Santa Cruz y, que la sorpresa que relata haber sentido cuando la vio antecediendo la Athenagórica[22] en la impresión de 1690 hubiese sido por el hecho de ver publicada y, enmendada, una carta que habría recibido antes, de manera privada y manuscrita?

El manuscrito

El manuscrito de Manuel Fernández de Santa Cruz conocido por la historiografía sorjuanista como la «Carta de sor Filotea de la Cruz» consta de dos folios escritos en recto y verso con una caligrafía poco dibujada y visos de escritura cotidiana. Un somero análisis caligráfico revela que la letra del documento coincide con algunas otras piezas del legajo en que se encuentra encuadernado y que contiene documentación de la administración episcopal de Fernández de Santa Cruz en la mitra poblana (1676-1699) por lo cual inferimos que se trata de un documento de la propia mano del obispo poblano; ciertos rasgos de la escritura son muy semejantes con los de documentos que van firmados con la rúbrica *Manuel obispo de la Puebla*. Estudios grafológicos formales podrían ayudarnos a determinar si efectivamente la mano que firmó como Manuel obispo de Puebla y la mano que escribió esta carta es la misma. En términos cronológicos la documentación contendida en este legajo está fechada, en su gran mayoría, en el último cuarto del siglo XVII época en la que Fernández de Santa Cruz estaba al frente de la diócesis Angelopolitana; estos factores aunados al contenido literario del documento, nos lo revelan como de la autoría del prelado poblano.

Sin embargo hay otro tipo de evidencias más sutiles que nos hablan de que, quien escribió esta carta, fue quien la pensó y le dio una dimensión conceptual, evidencias de sensibilidad escritural, enmiendas, borrones, apostillas marginales que complementan ideas del texto, signos gráficos, *lapsus escripturae* que nos remiten al momento mismo de la génesis del documento y no al momento a posteriori de un traslado o una copia, rastros de una escritura rápida y suelta, firme en la elaboración de los conceptos que dibuja.

[22] Cruz, *Fama y obras posthumas, Respuesta de la Poetisa a la muy ilustre Sor Philotea de la Cruz*, pp.8-9.

Más allá del extravagante nombre de «Athenagorica» que Manuel Fernández de Santa Cruz diera al escrito de sor Juana, que llevaba por título original «Crisis de un sermón», éste al igual que su prólogo tuvieron una naturaleza epistolar, no es extraño que les llamara *Cartas*, curiosa denominación ésta, que sin embargo a la luz de este manuscrito cobra pleno sentido, el contenido discursivo de la «Athenagórica» debió presentarse al obispo de Puebla en forma epistolar privada: «será V.md. solo el testigo, en quien la propia autoridad de su precepto honestará los errores de mi obediencia…»[23], y éste la respondió en el mismo género; en ¿qué momento habrá decidido Fernández de Santa Cruz darlas a la estampa y convertirlas en cartas públicas y abiertas? transgrediendo la comunicación íntima y directa entre ellos, vulgarizándola al ponerla al escrutinio de quienes le leyeren. Fernández de Santa Cruz abrió la puerta de la intimidad de sor Juana, misma que ella reveló definitivamente en la «Respuesta», pero se condujo con mayor discreción respecto a la propia y hasta un disfraz a medida se confeccionó.

La carta de Fernández de Santa Cruz debe entenderse y leerse en su dimensión de documento manuscrito inédito, pues constituye un texto diferente del publicado en 1690. La lectura que nos ofrece uno y otro está determinada por su condición de impreso y manuscrito, uno es el prólogo de sor Filotea de la Cruz y otro es la carta de Manuel Fernández de Santa Cruz; el uso del lenguaje, las palabras elegidas, el tono, así como las motivaciones de ambos documentos giran en dimensiones discursivas distintas y hasta contradictorias, con juegos ambivalentes en torno del poder y sujeción. El texto de sor Filotea, aunque firmado por una monja, está cargado del discurso de poder masculino y patriarcal, jerárquico y vertical imperante en el ambiente novohispano del siglo XVII, sobre todo dentro de la esfera eclesiástica y conventual. Se trata de una durísima reconvención en voz de una humilde y desconocida monja trinitaria. Es interesante notar que, como se esbozó antes, la carta de Filotea sirve a la «Athenagórica» como prólogo, y dentro de la formalidad de los impresos novohispanos haría también el papel de los pareceres que formaban parte de los preliminares de los libros, un raro parecer que no fue hecho por un varón ilustre de alguna sagrada religión o del clero secular especialista en materias teológicas, sino por una mujer, en su condición de obediente y «estudiosa aficionada y afecta servidora» de sor Juana como se lee en la portada del impreso poblano

[23] Cruz, *Carta Athenagórica,* p. [24r].

de 1690 y al final de su carta[24] . Filotea de la Cruz cumplió con varios roles en la estructura del libro, fue lectora en manuscrito de la Crisis de un sermón, editora de la que llamó «Athenagórica» (¿acaso también asumió el coste de la obra?) prologuista y revisora[25] y lo único que ya no estuvo en su arbitrio hacer, fue dar la licencia, y aquí tuvo que mostrarse en su verdadera faz bajo el título de Manuel Obispo de la Puebla. Desde el aspecto formal, este ha sido el entorno enunciativo de la Carta de Filotea de la Cruz y esto ha determinado las lecturas que hemos hecho de ella hasta antes del afortunado encuentro con el manuscrito.

El manuscrito, por otro lado, nos plantea nuevos modelos de lectura e interpretación, así como enfoques distintos, por ejemplo desde la perspectiva de lo cotidiano, de las prácticas de lectura y escritura epistolar como sistema de comunicación simétrica. A pesar de no aparecer el nombre del obispo en el documento, Manuel Fernández de Santa Cruz está presente, a través de su pluma, como interlocutor masculino directo, amigo que reprende, que aconseja, que amonesta, pero sobre todo como él mismo, dando cierta tregua a su dignidad episcopal, haciendo a un lado la mitra y el báculo en un encuentro filial con la pluma más brillante de San Jerónimo. Arrepintiéndose de lo que escribe, acomodando ideas, citas, frases que ciertamente no emulan las de su interlocutora en belleza, pero tratando de ponerse a su altura retórica, hablándole a la ausencia de la monja pero con la certeza de la respuesta. Cierto es que Fernández de Santa Cruz modificó este primer texto para darlo a la imprenta en la multicitada versión de la «Carta de sor Filotea de la Cruz», llena de convenciones y fórmulas que estructuraron el discurso de poder, pero el encuentro que tenemos aquí con su manuscrito, es más familiar, más cercano a una sensibilidad intimista y al leer la carta podríamos suponer que estaba a solas con sus pensamientos frente al hecho de escribir como un acto de su auténtica voluntad amorosa, amor las letras, a la verdad, su verdad, a las personas, a las monjas, a sor Juana.

Las preferencias en el uso del género epistolar de Santa Cruz, se nos presenta ahora en su más prístina esencia, evidenciando uno de los rasgos más característicos de la correspondencia, la escritura a solas, en la

[24] Cruz, «Carta Athenagórica».

[25] Incluso la fórmula que utilizó: «He visto la carta en que…», se parece mucho a las fórmulas usadas por los revisores y censores de libros, «Habiendo visto un libro intitulado… He revisado un libro intitulado…».

conciencia de la interlocución del otro que está, pero no está y, que sin embargo siempre estará consustancialmente al que escribe.

La carta

> Uno de los rasgos más característicos de la correspondencia, y sin duda una de las principales razones de su fascinación, parece derivar de su carácter de umbral, de su colocación en el ambiguo punto límite que separa la interacción, el intercambio dialógico, con el otro, de la soledad autosuficiente de la escritura…[26].

El que el obispo de Puebla privilegiaría el discurso epistolar por encima de otros géneros literarios, obedece a ciertos gustos y afinidades escriturales, así como a cuestiones de comunicación práctica. Ejercitó la correspondencia individual e individualizada tanto como la colectiva, prueba de ello son las cartas pastorales que emitió para la administración de la diócesis poblana, sin embargo son sus cartas dirigidas a las monjas, las más reveladoras de su condición humana y cotidiana, en ellas la personalidad de obispo se trasluce anímica y vívidamente. A la manera de San Francisco de Sales, a cuyo patronazgo sintió siempre profunda inclinación, Fernández de Santa Cruz elaboró su legado literario, la carta como ascesis, como salvación, como la pura revelación del espíritu. Cartas conminadoras de santidad, pero también de estudiosidad como la escrita a sor Juana, conforman un interesante corpus documental para el estudio de la personalidad detrás del báculo, para esbozar una imagen de lo cotidiano del segundo personaje más importante en la jerarquía eclesiástica de finales del XVII en la Nueva España.

La carta manuscrita del obispo Fernández de Santa Cruz a sor Juana, se ha insistido a lo largo de este escrito, constituye un documento distinto de la carta impresa de sor Filotea de la Cruz, no sólo y exclusivamente por las variaciones en el contenido, sino también por su génesis, su escritura y sobre todo, por las motivaciones primeras de su redacción y por ello nos replantea nuevas perspectivas de estudio en torno a las correspondencias y los interlocutores. El asunto de las cartas entre sor Juana y Fernández de Santa Cruz, no ha sido menor ni aun terso en la historiografía sorjuanista por varios factores que resumiremos. En primer término por los velos de la estética barroca en que se dio su

[26] Violi, 1987, p. 87 .

enunciación, los textos están plagados de fórmulas retóricas, de estructuraciones formales, de máscaras, de laberintos, de claves, de sustantivaciones comunes. Aunado a esto, la fragmentación de la comunicación, tan común en la naturaleza epistolar ha sido un obstáculo a sortear; ni tenemos todas las cartas, es decir el epistolario entre el obispo y la monja[27], ni se han hallado cronológicamente. Inclusive en las únicas cartas juntas que constituyen el folleto publicado en 1690 bajo el título de la «Athenagórica» no tiene un orden comunicativo natural, la carta de sor Filotea, en un estado epistolar ideal, no debió anteceder a la carta de sor Juana; pero como hemos dicho, el escrito de sor Filotea abandonó sus ropajes de carta, para vestirse de documento legal, llamémosle prólogo, parecer o preliminar. El orden de los textos alteró nuestra lectura de los mismos y quizá en el siglo XVII condicionó, entre los contemporáneos de ambos, la recepción de los documentos. Solamente en la edición de la *Fama y obras póstumas* en 1700 la carta de Filotea de la Cruz vuelve a revestirse de epístola cuando antecede a la famosa «Respuesta» de la poetisa y también su recepción entre los lectores de la *Fama* debió ser sustancialmente distinta de quienes le leyeron en 1690.

Por otro lado, el manuscrito, producto del plan discursivo de su autor, presenta además otros rasgos, derivados de la sensibilidad de correr la pluma por el papel, fundamentales para adentrarnos en una nueva lectura del texto, restituyéndole en su justa dimensión epistolar. Será que a partir de la lectura del manuscrito de Fernández de Santa Cruz estemos abonando a la construcción de un nuevo contexto de reinterpretación y recepción del documento.

La carta de sor Filotea de la Cruz y la carta de Don Manuel Fernández de Santa Cruz

El tono legal vs. el tono familiar

Filotea escribe en género femenino un mensaje, a toda luces, desde el poder viril y don Manuel le habla en masculino a la amiga, que aun-

[27] Junto a este manuscrito se hallan dos misivas más de Fernández de Santa Cruz a sor Juana inéditas, lo cual indica que el intercambio de cartas entre ellos era más frecuente de lo que hasta ahora sabíamos, véase los estudios de Alejandro Soriano Vallès al respecto (2011).

que ausente, se recrea en el acto mismo de la escritura, en una conversación afectiva y filial.

Hasta aquí se ha insistido en las tonalidades de ambas cartas, esas delicadas ventanas que nos permiten asomarnos al espíritu del texto (o acaso al de su creador y sus motivaciones escriturales) y para ello iremos en el texto deteniéndonos en algunas de sus diferencias tonales mejor caracterizadas.

1. La salutación «*Señora Mía*» en la carta de Sor Filotea encuentra una ausencia correspondiente en la carta de Don Manuel, a cambio en ésta le regala una más familiar nominación como «*Madre Juana Inés de la Cruz*» al final del documento.
2. La primera señal de que la carta de Sor Filotea se ha convertido en un documento jurídico es el uso de términos propios de esta práctica: «pero *a mi juicio* quien leyere su apología de V. md. no podrá negar que cortó la pluma más delgada que ambos» que no encontramos en la carta de Don Manuel, antes bien, parece rendirse ante su interlocutora: «pero quien leyere su apología de V. md. no podrá negar que cortó más delgada la pluma…». Además afirma que ella «corrió con tal sutileza por los discursos de este gran varón, que no dudo se confesara excedido…» ¿Quién le habrá parecido que corrió con mayor sutileza por los discursos, el Padre Vieyra o sor Juana? Sor Filotea afirma que fue Vieyra, a don Manuel le parece que ambos y la idea del discurrimiento sutil está mejor elaborada cuando describe la obra de sor Juana.
3. La escritura desde la voz masculina de sor Filotea sigue instalada en el léxico jurisprudencial y se expresa claramente: «No es *mi juicio* tan austero censor que esté mal con los versos…» el censor no es ella, sino su juicio y don Manuel afirma «No soy tan austero censor…» en primera persona, contundente, directo, dueño de sí mismo y de lo que su pluma afirma.
4. Y continúa Filotea hablando desde su condición femenina, pero afirmando como los hombres de su tiempo: «Es verdad que dice San Pablo que las mujeres no enseñen; pero no manda que las mujeres no estudien para saber; porque sólo quiso prevenir el riesgo de elación en nuestro sexo, propenso siempre a la vanidad»; don Manuel no importuna a su interlocutora con la grosera definición del vicio de elación o soberbia en las mujeres y omite casi íntegramente las siguientes líneas donde Filotea habla sobre la

condición de súbdita y obediente que requiere el ser mujer en el entorno de Sor Juana, nada se lee acerca de la historia de Sarai en el Antiguo Testamento que Filotea utiliza a manera de ejemplificación de los estados de sumisión en la mujer, ni tampoco sobre «el más arduo y agradable holocausto que pretende ofrecerse en aras de la Religión» que se ha leído varias veces como la renuncia al entendimiento y estudio que se pedía de sor Juana por su entorno masculino inmediato, a saber, su antiguo confesor el Padre Núñez , el arzobispo de México Aguiar y Seijas y el propio obispo de Puebla.

5. El texto de sor Filotea es dictamen, según sus propias palabras, con pretensión de que se mejoren los temas de estudio de la monja, con la renuncia a cierta clase de libros: «No pretendo, *según este dictamen* que V.md. mude el genio renunciando los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo»; Manuel no pide renuncias absolutas, sólo mejoras en elección de los asuntos, de los autores y de los libros.
6. Ambos reprueban las letras humanas cuando roban el entendimiento a la Sabiduría Divina, pero Manuel aconseja: «Pase V.md. el motivo de la curiosidad que es vicio, a la estudiosidad que es virtud».
7. Sor Filotea utiliza el ejemplo de San Jerónimo de una manera terrible e intimidatoria: «A san Jerónimo le azotaron los ángeles porque leía en Cicerón, arrastrado y no libre, prefiriendo el deleite de su elocuencia a la solidez de la Sagrada Escritura»; Manuel no hace hincapié en el hecho de que su interlocutora sea presa y arrastrada, como su padre espiritual lo habría estado, de la sabiduría humana.
8. Sor Filotea afirma categórica y enérgica: «Lástima es que un tan gran entendimiento de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra…» y Manuel se lamenta de la posibilidad de que esto fuese: «Lástima fuera que un tan gran entendimiento…».
9. Filotea está «cierta y segura que si V.md., con los discursos vivos de su entendimiento, formase y pintase una idea de las perfecciones divinas… al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios…» como si esta certeza, tuviera cláusula imperativa. Por el contrario Manuel confía, no sin un dejo dubitativo en que así

sea: «No dudo que si V.md. con los discursos vivos de su entendimiento formase y pintase una idea de las perfecciones divinas…».

10. Filotea «vive enamorada de su alma» Manuel «enamorado» de la misma a quien ambos besaron la mano mucho tiempo atrás, estrechando la amistad que entre los «tres» forjaron.
11. Filotea es «su afecta servidora» y Manuel «la ama en Dios y para Dios».

El estudio pormenorizado de este manuscrito desde el enfoque de las diversas disciplinas que han abordado el asunto epistolar entre sor Juana y don Manuel Fernández de Santa Cruz, arrojarán nuevas luces sobre viejos asuntos y personajes en torno de estas dos figuras del barroco novohispano, probablemente tendremos que leer nuevamente la «Respuesta de la Poetisa a la ilustre sor Filotea de la Cruz» a la luz de este documento para entender las complejas relaciones de amistad, complicidad, admiración mutua, respeto, obediencia, decoro y galanteo literario que se tejieron en torno de estos dos personajes. Una carta, dos versiones, una pública y otra privada; el mismo remitente, una amiga monja, un obispo amigo; una destinataria incontrovertible, sor Juana y Don Manuel, construyeron un binomio epistolar que apenas nos ha mostrado la punta de un portentoso iceberg. Como san Francisco de Sales y santa Juana de Chantal, un santo para una santa, un Manuel para una Juana.

Para que V. md. Don Manuel Fernández de Santa Cruz obispo de Puebla «se vea en este papel de mejor letra» ofrecemos una transcripción y versión paleográfica del documento que resguarda la Biblioteca Palafoxiana.

He visto la carta de V.md. en que impugna las finezas de Cristo que discurrió el Rv. Pe. Antonio de Vieyra en el Sermón del Mandato, y luego se me ofreció lo se refiere de aquel gran pintor que deseando conocer a otro de mucha fama y no hallándole en su casa, hizo en un lienzo una sublime línea dejando dicho que le había buscado quien formó aquella línea y viéndola el otro pinto corrió por medio de esta otra más sutil línea (APOSTILLA MARGINAL: con que acreditó sus primores y el pintor que le buscó reconoció sus excesos) Discurrió el Rvo. Vieyra los excesos del amor de Cristo en el Mandato con tal sutileza, que pareció a los más eruditos que como otra Águila del Apocalipsis

se había remontado sobre sí mismo, pero quien leyere su Apología de V. md. no podrá negar que cortó más delgada la pluma, y que corrió con tal sutileza por los discursos de este gran varón, que no dudo se confesara excedido y que se gloriara de verse impugnado de una mujer que es honra de su sexo.

Yo a lo menos he admirado la viveza de los conceptos, la discreción de sus pruebas y la enérgica claridad con que convence el asunto, compañera inseparable de la sabiduría, que por eso la primera voz que pronunció la Divina fue luz, porque sin claridad no hay voz de sabiduría. Aun la de Cristo cuando hablaba entre los velos de las parábolas altísimos misterios, no se tuvo por admirable y sólo cuando habló claro, mereció la aclamación de saberlo todo (APOSTILLA MARGINAL: Palam loqueris nunc scimus, quia scis omnia Ioan. 16 [29-30])[28] Este es uno de los muchos beneficios que debe V. md. a Dios porque la claridad no se adquiere con el trabajo e industria, es don que se infunde con el alma.

Para que V.md. se vea en este papel de mejor letra, le he impreso y para que reconozca los tesoros que Dios depositó en su alma, para que como más entendida le sea más agradecida (que la gratitud y el entendimiento nacieron siempre de un mismo parto) y si como V.md. dice en su carta, quien más ha recibido de Dios, está más obligado a la correspondencia, temo se halle V.md. alcanzada en la cuenta, pues pocas criaturas deben a la Majestad, mayores talentos en lo natural y así deseo que si hasta aquí le ha empleado bien (que así lo debo creer de quien profesa tal religión) en adelante sea mejor.

No soy tan austero censor, que esté mal con los versos, en que V.md. se ha visto tan celebrada, después que Santa Teresa y otros santos santificaron con los suyos esta habilidad, pero deseara que imitara V.md. a éstos en la elección de los asuntos, no apruebo la vulgaridad de los que reprueban en las mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio en tiempos de San Jerónimo, no pretendo que V.md. mude el genio sino que se mejore. Ninguno de los evangelistas llamó libro a la Genealogía de Cristo sino San Mateo, porque en su conversión no quiso Cristo mudarle la inclinación son mejorarla y si antes cuando publicano se ocupaba en libros de sus tratos e intereses, cuando apóstol mejorase el genio mudando los libros de su ruina en el libro de

[28] Los versículos los hemos añadido. La cita bíblica corresponde literalmente a los textos de la Vulgata y se incluye en el impreso de 1690.

Jesucristo. Mucho tiempo ha gastado V.md. en el estudio de filósofos y poetas, ya será razón que se perfeccionen los empleos y se mejoren los libros, esclavas son las letras humanas y suelen aprovechar a las divinas, pero reprobadas cuando roban la posesión del entendimiento humano a la sabiduría divina, haciéndose herederas de la señora las que se destinaron a la servidumbre. Pase V.md. el motivo de la curiosidad que es vicio, a la estudiosidad que es virtud.

A San Jerónimo le azotaron los ángeles porque leía en Cicerón, prefiriendo su elocuencia a la de las Sagradas Escrituras, pero loablemente se aprovechó de su noticia y de la erudición profana que adquirió en semejantes autores. No es poco el tiempo que ha empleado V.md. menos bien, en estas ciencias curiosas pase ya como el gran Boecio a las provechosas, juntando a las sutilezas de la natural, la utilidad de una filosofía moral.

Lástima fuera que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar en lo que pasa en el cielo y ya que se humille al suelo no baje más abajo considerando lo que pasa en el infierno y si gustase algunas veces de inteligencias dulces y tiernas aplique su entendimiento al Monte Calvario, donde viendo finezas del Redentor e ingratitudes del redimido, hallara gran campo para ponderar excesos de un amor infinito y para formar apologías (APOSTILLA MARGINAL: no sin lágrimas) contra una ingratitud, que llega a lo sumo. O que últimamente, otras veces, se engolfara ese rico galeón de su ingenio de V.md. en la altamar de las perfecciones divinas. No dudo que sucederá a V.md. lo que a Apeles, que copiando el retrato de Campaspe, cuantas líneas corría con el pincel por el lienzo, tantas heridas hacía en su corazón la saeta del amor, quedando al mismo tiempo perfeccionado el retrato y herido mortalmente de amor del original, el corazón del pintor.

No dudo que si V.md. con los discursos vivos de su entendimiento formarse y pintase una idea de las perfecciones divinas (cual se permite entre las tinieblas de la fe) al mismo tiempo que se vería ilustrada de luces su alma y abrazada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios, para que este Señor que ha llovido tan abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre V.md. no se vea obligado a concederla beneficios solamente negativos en lo sobrenatural, que por más que la discreción de V.md. les llame finezas, yo les tengo por castigo, porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole

con su gracia, para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores.

Esto desea a V.md. quien, desde que la beso, muchos años ha, la mano, vive enamorado de su alma, sin que haya entibiado este amor con la distancia ni el tiempo, porque el amor espiritual no padece achaques de mudanza, ni le reconoce el que es puro si no es hacia el crecimiento. Su Majestad oiga mis súplicas y haga a V.md. muy santa y me la guarde en toda prosperidad.

Ángeles y Nov. 25 de 1690

Besa la mano de V.md. quien la ama en Dios y para Dios.

Bibliografía

Alatorre, Antonio, «Para leer la *Fama y Obras póstumas de Sor Juana Inés de la Cruz*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29, 1980, pp. 428-508.

Alatorre, Antonio y Martha Lilia Tenorio, *Serafina y Sor Juana*, México, El Colegio de México, 1998.

Bravo Arriaga, María Dolores, *La excepción y la regla: Estudios sobre espiritualidad y Cultura en la nueva España*, México, UNAM, 1997 .

Benassy-Berling, Marié-Cécile, *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*, México, UNAM, 1983.

Castilla del Pino, Carlos, «Teoría de la intimidad», *Revista de Occidente*, 182-183, 1996, pp. 15-30.

Cruz, Juana Inés de la, «Carta/Athenagorica/DE LA MADRE JUANA YNÉS/ DE LA CRUZ/RELIGIOSA PROFSA DE VELO/y Choro en el muy religioso convento de San Geró/nimo de la Cuidad de México cabeza de la/Nueva España./QUE IMPRIME Y DEDICA A LA MISMA/SOR/ PHILOTEA DE LA CRUZ/ Su estudiosa aficionada en el Convento de la San/tísima Trinidad de la Puebla/de los Ángeles./». Con licencia en la Puebla de los Ángeles en la imprenta/de Diego Fernández de León/debajo de el Portal de las Flores. Año de 1690. Edición facsimilar, Puebla, 1945.

Cruz, Juana Inés de la, *FAMA Y OBRAS/PÓSTHUMAS/DEL FÉNX DE MÉXICO/DÉCIMA MUSA, POETISA AMERICANA,/SOR JVANA INÉS DE LA CRUZ, RELIGIOSA PROFESA/EN EL CONVENTO DE SAN GERÓNIMO/DE LA IMPERIAL CIVDAD DE MÉXICO/ CONSÁGRALAS… EL DOCTOR DON JVAN IGNACIO/de Castorena y Vrsua* …/En MADRID: en la Imprenta de MANUEL RUIZ DE MURGA/a la Calle de la Habada. Año de 1700. Versión digital de

Cervantes Virtual. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/portales/rodolfo_usigli/obra/fama-y-obras-posthumas-del-fenix-de-mexico-decima-musa-poetisa-americana-sor-juana-ines-de-la-cruz/> [16/01/2014].

Cruz, Juan Inés de la, *Obras Completas, 4 vols.* ed. Alfonso Méndez Plancarte [vols. 1-3] y Alberto G. Salceda [vol.4], México/Buenos Aires, FCE, [1951,1952, 1955, 1957].

Glantz, Margo, *La ascesis y las rateras noticias de la tierra, en «Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos»,* ed. Margo Glantz, México, UNAM/CONDUMEX, 1998, pp. 271-289.

Gómez de la Parra, Joseph, *Panegyrico funeral de la vida en la muerte de el Illmo. y Excmo. Señor Doct. D. Manuel Fernández de Santa Cruz Obispo de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España que predicó en la Santa Iglesia Cathedral el día de sus exequias fúnebres el Doctor Joseph Gómez de la Parra, Originario de dicha Ciudad, Canonigo Magistral de dicha Santa Iglesia*… En la Puebla, por los herederos del Capitán Juan de Villa-Real, [1699].

Maza, Francisco de la, *Sor Juan Inés de la Cruz ante la historia (Biografías antiguas. La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892)*, México, UNAM, 1980.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la fe*, México, FCE, 1982

Poot Herrera, Sara, «Sor Juana y Serafina en la boca del lobo», *Revista electrónica Temas y Variaciones de Literatura*, 7, México, 1996, *páginas?*

Poot Herrera, Sara, «Las cartas de Sor Juana: públicas y privadas» en *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos,* ed. Margo Glantz, México, UNAM/CONDUMEX, 1998, pp. 291-317.

Poot Herrera, Sara, *Sor Juana: nuevos hallazgos, viejas relaciones*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sor-juana---nuevos-hallazgos-viejas-relaciones-0/> [28/11/2013].

Rodríguez Garrido, José Antonio, *La carta Athenagorica de Sor Juana, textos inéditos de una polémica,* México, UNAM/CONACYT, 2004.

Sáenz, Carlos y Antonio Castillo Gómez, *La correspondencia en la Historia: modelos y prácticas de la escritura epistolar,* Madrid, Calambur, 2002.

Soriano Vallès, Alejandro, «Sor Filotea contesta a Sor Juana», *Iberoromania*, 68, 1, 2011, pp. 18-48.

Tapia, Aureliano, *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual,* prólogo de Octavio Paz, Monterrey, Al Voleo El Troquel, 1993

Torres, Miguel de, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida… Don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún…* Madrid, Manuel Román, [1722].

Trabulse, Elías, *El enigma de Serafina de Cristo. Acerca de un manuscrito inédito de Sor Juana Inés de la Cruz (1691)*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

Trabulse, Elías, «Los años finales de Sor Juana: una interpretación (1688-1695)» en *Sor Juana y su mundo, memorias el congreso internacional*, coord. Carmen Beatriz López-Portillo, México, FCE, 1998, pp. 25-33.

Violi, Patrizia, «La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar», *Revista de Occidente*, 68, 1987, pp. 87-99.

Volek, Emil, *La señora y la ilustre fregona: Las trampas de la comunicación, teología poder entre Sor Filotea y Sor Juana, en «Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos»*, ed. Margo Glantz, México, UNAM/CONDUMEX, 1998, pp. 333-357.

CURIOSEANDO EN LA BIBLIOTECA DEL CONQUISTADOR: EL OVIDIO INDIANO

Fabio Vélez Bertomeu
Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

«Se llevaron el oro y nos dejaron el oro»
Neruda

0. «España no sólo dio sus hombres como adelantados para la gigantesca tarea de abrir el Nuevo Mundo a la luz de la civilización occidental, sino que también dio con generosidad algo más duradero: sus libros, que son los símbolos imperecederos de su genio creador» (I. Leonard dixit). ¿Cómo fue esta *translatio*?

1. En 1524, Hernán Pérez de Oliva planteaba en su *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir* las posibilidades y las rentabilidades derivadas de hacer navegable el Guadalquivir. Un arbitrio de semejante naturaleza no hubiera podido encontrar sentido unos años antes. Efectivamente, sería necesario esperar a la reconquista(?), primero, y al incipiente trato con las Indias, después, para advertir tanto el declive de la excelsa Córdoba como, consiguientemente, el auge de una ciudad como Sevilla, epicentro ahora del comercio entre las dos costas del Atlántico. Algo destacaba peculiarmente en la pluma de Pérez de Oliva, a saber, el reciente franqueamiento de las columnas de Hércules:

> Hércules, queriendo andar el mundo, en Gibraltar puso fin, que fue fin a todos nuestros antepasados por miedo que tuvieron al occéano y descon-

> fianza de vencer a Hércules en acometimiento. Agora ya pasó sus colunas el gran poder de nuestros Principies[1].

La profecía, no obstante, ya se había hecho anunciar, a los ojos de Colón, en una de las tragedias de Séneca, *Medea*: «siglos vendrán en la cual el océano romperá sus cadenas, una tierra será descubierta…»[2]. No andaba tampoco lejos López de Gomara, al ligar etimológicamente, en su *Historia general de las Indias* (1552), la «Atlántida» de Platón con el reciente descubrimiento: «Pero no hay para qué disputar de la Isla Atlántide, pues el descubrimiento y conquistas de las Indias aclaran llanamente lo que Platón escribió de aquellas tierras, y en México llaman a el agua atl, vocablo que parece, ya que no sea, al de la Isla»[3]. Sea como fuere, lo cierto era que, al ver de Pérez de Oliva, el bien que «pretendido fin de Asia» había jugado un papel trascendental en este inaudito paso. Así se apercibía en su *Cosmografía Nueva* (1526-1527), en donde amén de exponer competentemente el peso de la ciencia moderna en semejante empresa, ello no era óbice para obliterar la experiencia acumulada fruto de las «frecuentes navegaciones». De ahí, a su vez, la atención prestada al «rodeo» del mundo que Magallanes había finalizado[4]. El corolario se imponía de suyo: el límite occidental de la península ibérica —y por ende de Europa— era sin mayor dilación desplazado hasta las Indias. Este conjunto de experiencias reclamaba, como era de imaginar, una reconfiguración por ampliación de los hasta entonces puntos claves en el mapa. Y el ensanche, derivado del rebasamiento de antiguos límites, no albergaba ningún género de dudas:

> Antes ocupábamos el fin del mundo, y agora estamos en el medio, con mudanza de fortuna cual nunca otra se vido[5].

Podría pensarse de lo expuesto, esto es, de que España ya no ocupase el fin del mundo, el último puerto (*Finis Terrae*), que el proceso de *translationes* (*imperii*, *studiorum*, etc.) habría de seguir su curso inexorable. Dicho de otro modo: quedando espacio aún, nuevo, el espíritu debía

[1] Pérez de Oliva, 1987, p. 37. Sobre el motivo «Plus Ultra» y el emblema de las Columnas de Hércules, ver el interesante ensayo de E. E. Rosenthal, 1973, pp. 198-230.

[2] Madariaga, 1940, p. 122.

[3] López de Gomara, *Historia general de las Indias*, pp. 313-314.

[4] Pérez de Oliva, *Cosmografía nueva*, p. 143.

[5] Pérez de Oliva, *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, p. 36.

mudarse, «cruzar el charco», si anhelaba su consumación. Así lo suponía igualmente Pérez de Oliva, aunque desplegando de manera interesada las obvias consecuencias:

> Así que el peso del mundo y la conversación de las gentes a este tierra acuesta, lo cual va por tal concierto como hubo en los tiempos pasados, que al principio del mundo fue el señorío en oriente, después más abajo en la Asia. Después lo hubieron persos y caldeos; de ahí vino a Egipto, de ahí a Grecia, y después a Italia, postrero a Francia. Agora de grado en grado viniendo al occidente, pareció en España, y ha habido crecimiento en pocos días tan grande que esperamos ver su cumplimiento…[6]

Mas es en este punto donde, en un movimiento claramente parcial y reaccionario, prosigue: «sin partir ya de aquí, do lo ataja el mar, y será también guardado que no pueda huir»[7]. Está claro que hay asunción de *imperium* y *translatio*, pero no de manera conjunta y consecuente. Nos las habemos pues, para de algún modo entendernos, con mera conquista, puro colonialismo[8]. Apenas unos años después, del encuentro con Fernando Colón, hijo de Cristóbal, saldría a la luz también de la pluma de Pérez de Oliva, la que podría considerarse la primera *Historia de la invención de las Indias* (1528). Allí quedaban aclaradas estas incongruencias. La empresa marítima tenía por objeto «mezclar el mundo»; ahora bien, no de cualquier modo, sino —he aquí el sutil matiz— dando «a aquellas tierras forma de la nuestra»[9].

2. Había sido Colón, por tanto, el encargado de horadar definitivamente aquella barrera que desde tiempo inmemorial había constreñido y cerrado a Europa sobre sí, reteniendo la astucia que de oriente a occidente había ido haciendo historia. De ahí, verbigracia, la observación de De las Casas en su *Apologética historia sumaria* (1559): «aquel egregio varón don Cristóbal Colón, que primero abrió el encerramiento que

[6] Pérez de Oliva, *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, p. 36.

[7] Pérez de Oliva, *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, p. 36.

[8] Hablar de colonialismo en este momento tal vez comporte cierto anacronismo, en efecto. En todo caso, remito encarecidamente al lector a que compare estas palabras con aquellas de Marx, en el *Manifiesto del partido comunista*, al hilo de la Literatura mundial (*Weltliteratur*).

9 Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias,* p. 50. Para estas y otras cuestiones no tan alejadas de este tema (por ejemplo, el dilema homogeneización vs. hibridismo), ver P. Burke, 2010.

tantos millares de años atrás tuvo el mar océano»[10]. Así las cosas, si hay algo que todavía llama realmente la atención a este respecto es el hecho de que la *translatio studii* ya se pudiese certificar al poco desde la otra orilla. Sólo así podría cobrar sentido un encabezamiento como el que Diego Mexía imprimió a su *Primera parte del Parnaso Antártico de obras amatorias* (1608) —recordemos: una traducción entre otros de la *Heroídas* de Ovidio[11]— al acompañar un emblema con el siguiente epígrafe: «Si Marte llevó al Ocaso las dos columnas; / Apolo llevó al Antártico Polo, a las musas y al Parnaso»[12].

Este motivo, quedaba debidamente desarrollado en la dedicatoria dirigida a D. Juan de Villela:

> Confiesso mi temeridad, en embiarlas a España a imprimir: Mas es justo, que se entienda, que aviendo ella con tanta gloria pasado sus columnas, de los limites, que les puso Alcides [Heracles], tambien con ellas passò las ciencias, i buenas artes, en las cuales florecen con eminencia en estos Reynos[13].

Sorprende, es cierto, de este pasaje el hecho de hacerlas enviar a España y más, si cabe, habida cuenta el tono excusatorio que impregna este pasaje. Y sorprende, en primer término, porque la imprenta ya se había instalado precozmente en las colonias desde 1539, en estratégica alianza entre el afamado editor y comerciante Juan Cromberger y el lombardo Juan Pablos. Cabe recordar de igual suerte la coyuntura —y por anecdótica no menos pertinente— de semejante traducción, a saber, el hecho de que esta se gestase causal y no premeditadamente en una riesgosa aventura (a la postre comercial) que tenía por objeto arribar, desde el Perú, a los reinos de Nueva España. Era el propio Mexía quien aprovechaba la ocasión para dejar melancólicamente constancia de la escasez de tiempo para «leer y meditar», apremiados como se encontraban en aquellos lares por la sola avaricia del «interés y la ganancia», en comparación con «los que gozan de la quietud en España». Con independencia de los tintes pastorales que desprenden estas ideas, tal vez fuese cabalmente «por no haber premio» que Mexía se decidió por

[10] De las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 1592.

[11] Sobre la presencia de Ovidio en Nueva España, ver R. M. Alemán, s/f.

[12] Mexía, *Primera parte del Parnaso Antártico de obras amatorias*, p. 1. Sobre la Academia Antártica de Lima y su relación con Mexía, ver la detallada introducción de T. Barrera en esta misma edición.

[13] Mexía, *Primera parte del Parnaso Antártico de obras amatorias*, p. 5.

remitirlas a la madre patria, en busca de una más previsible y mejor recepción. Dejando aparte el porqué de esta decisión, lo que importa al caso es el cómo de la apreciación final. Es decir, ¿de qué manera pasaron estas ciencias y estas artes?

3. La «Advertencia al traductor» de la póstuma *Segunda parte del Parnaso antártico* bien pudiera servirnos como caso ejemplar a este respecto[14].Y sin embargo, no sería desatinado, antes de proseguir, detenerse en una breve digresión sintomática. Sea. Nada casualmente Chrétien de Troyes se hacía presentar en *Cligés* (1174-1176), además de como autor, cual traductor de Ovidio («Cil qui fist d'Érec et d'Énide, / Et les comandemanz d'Ovide / Et l'Art d'amors an roman mist»)[15], es decir y para lo que nos interesa, como agente activo en la *translatio studiorum*:

Par les libres que nos avons
Les fez des ancïens savons
Et del siegle qui fu jadis.
Ce nos ont nostre livre appris
Qu'en Grece ot de chevalerie
Le premier los et de clergie.
Puis vint chevalerie a Rome
Et de la clergie la some,
Qui or est an France venue[16].

Es por los libros, por el camino del saber, nos venía a decir Chrétien de Troyes, que conocemos el pasado y que podemos asimismo certificar que poder (*chevalerie*) y saber (*clergie*), desde la antigua Grecia hasta la Francia actual, irían de la mano[17]. Lo curioso, lo que podría entroncarlo con nuestra lectura, más allá incluso de la feliz coincidencia ovidiana, es la sintonía con el gesto antes mostrado por Pérez de Oliva:

Dex doint qu'ele i soit maintenue
Et que li leus li abelisse
Tant que ja mes de France n'isse
L'enors qui s'i est arrestee.
Dex l'avoit as alters prestee:
Car de Grezois ne des Romains
Ne dir an mes ne plus ne mains,

[14] Para una lectura en detalle de la «Advertencia» ver B. Castany, s/f.

[15] Chrétien de Troye, *Cligés*, p. 173 (cursiva mía).

[16] Chrétien de Troye, *Cligés*, pp. 173-174.

[17] A este respecto, pero no sólo, es muy interesante de É. Jeauneau, pp. 23 y ss. En parte, una revisión por ampliación a *Les idées et les lettres* de E. Gilson.

D'ax est la parole remese
Et estainte la vive brese[18].

Habiéndose agotado por el camino Grecia y Roma, Chrétien de Troyes también buscaba de alguna manera secuestrar el curso de las *translationes* y, en su caso concreto, retenerlas en Francia para siempre: «que se conserven […] y jamás partan ya». La atalaya histórica desde la que escribía Chrétien no le permitía y con razón otear allende *occidentem*. Algo similar, aunque desde otra geografía, sucederá a los españoles tras la experiencia ultramarina. Y lo interesante será desentrañar precisamente la maniobra entonces ensayada. O dicho de otro modo, y en cifra: ¿cómo casar el precepto de Pérez de Oliva («mezclar […] dando forma de la nuestra») con la constatación de Mexía («passò las ciencias, i buenas artes, en las cuales florecen»)?

4. Retomemos la «Advertencia» y detengámonos, pues, en las características imprimidas por Mexía a su Ovidio indiano. Son sus palabras:

> Quise traducir en tercetos, por parecerme que corresponden estas rimas con el verso elegiaco latino: limélas lo mejor que á mi pobre talento fué concedido, adornándolas con argumentos en prosa, y moralidades que para inteligencia y utilidad del lector me parecieron convenir: pues es cierto que la poesía que deleita sin aprovechar su doctrina, no consigue su fin, como lo afirma Horacio en su *Arte*, y mejor que él Aristóteles en su *Poética*[19].

El mismo Mexía lo confesaba más adelante; tales licencias —no obstante su resonancia renacentista— le convertían antes en un «imitador que traductor». Y, aunque llegará a defender la doctrina de Ovidio en razón de su doble pedagogía del ejemplo y contra-ejemplo, «para que imitando y amando la castidad y continencia de las unas, huyamos y detestemos la abominación y liviandad de las otras», la censura ejercerá empero todo su señorío: «he quitado todo lo que en algún modo podía ofender a las piadosas y castas orejas». Es de suma relevancia, a tenor de lo cual, traer a colación las contundentes aportaciones de I. Leonard; pues, ciertamente, a pesar de haber desmontado con éxito la leyenda oscurantista que negaba una circulación de libros relativamente libre entre la corona y las colonias, mitigando el control de la Inquisición y las disposiciones reales, no se puede negar la constatable realidad de una

[18] Chrétien de Troye, *Cligés*, p. 174.
[19] Mexía, *Las Heroidas*, p. XXIX.

censura no excluyente ni parcial, y por ello común a ambas partes[20]. Pese a la conversación y el comercio, es menester aceptar que coacciones tales como el *Index librorum prohibitorum* o las traducciones «enmendadas católicamente», etc. delimitaban ya de alguna manera las condiciones de posibilidad de lo legible. Es más, incluso si siguiésemos de cerca y atentamente al propio Leonard, en un momento de su ya clásico *Los libros del conquistador*, seríamos capaces de encontrar matices varios como el que sigue: así, por ejemplo, este nos alertaba de que si bien el decálogo contrarreformista suponía una censura literaria de espíritu fundamentalmente religioso, «el séptimo mandamiento, que se refería a "libros que traten abiertamente de temas lascivos u obscenos, o que narren o enseñen estos", dejaba abierta la puerta para prohibir la literatura seglar»[21]. Pues bien, ¿acaso el lector de las traducciones, habida cuenta el tamizado de «santo propósito», no se veía privado de un mundo alternativo, aquél de las libertades paganas? Es más, ¿no podía cualquier interesado —conocedor del latín— notar esta autocensura en una epístola como la IV (Fedra a Hipólito) en la que, en el ínterin de una justificación del adulterio incestuoso (*tutus eris mecum laudemque merebere culpa*) entre madre e hijastro por mediación de Venus, Mexía decidía meter la tijera (versículos 129-147)? En suma: ¿qué Ovidio llegó a las Indias?

⋆

PS. Señalaba Leonard en otro momento de su estudio citado que una «obra de consulta que gozaba de gran prestigio durante el período colonial era el *Arte de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija, cuya primera edición salió a la luz en 1492. Un estudio de todos los documentos de embarque, pólizas marítimas e inventarios probaría seguramente que llegaron a las Indias españolas más ejemplares de esta obra que de ninguna otra»[22]. La casualidad manifestada, es decir el hecho de que coincidan en el año (1492) la publicación de la primera gramática española y la llegada de los españoles al continente americano, a pesar de sus proféticas y potenciales lecturas, debería ser tomada con las debidas diligencias. Pues por de pronto —como nos advirtió M. Alvar— la

[20] Greenleaf ha ido más allá: «los documentos sugieren que los intelectuales del siglo XVI novohispano, los clérigos y los colonos leían, especulaban y escribían con una libertad que no existía en España en la misma época» (1981, p. 222).

[21] Leonard, 2000, p. 234.

[22] Leonard, 2000, p. 291.

Gramática precedió cronológicamente al arribo, es decir, que Nebrija no pudo tener en mientes este acontecimiento en su redacción. Por ello, en el tercer y último «provecho» que Nebrija esgrime, evocando las palabras del obispo de Ávila:

> después que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros i naciones de peregrinas lenguas, i conel vencimiento aquéllos ternían necessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della.

Pues bien, por «pueblos bárbaros» —como afirma C. Lozano en su recién excelente edición— hay que entender los del África mediterránea y atlántica, con cuya conquista (y cruzada) soñaba la época de los reyes católicos[23]. Esta aclaración no imposibilitaría el que las herencias de un texto no coincidan con sus motivaciones iniciales y el que, por tanto, pudieran reconstruirse. La historia (de los vencedores) nos ha contado únicamente el relato de unas gramáticas fetichizadas cual «documentos de cultura», es decir, reducidas a su carácter normativo y leídas desde una sospechosa neutralidad arqueológica; de lo que se trataría, sin embargo, es de investigar si además desempeñaron otros usos, o en el decir de W. Benjamin, qué papel jugaron como «documentos de barbarie». Permítasenos, antes de finalizar, el antojo de recuperar uno de los designios expuestos por Pérez de Oliva en su Historia, al comienzo de su segunda narración (poco antes, hágase memoria, había negado la existencia de letras, leyes y artes): «En aquellas naves iban todas las simientes de yerbas, plantas y animales que nosotros más usamos, para que en aquella tierra extraña se multiplicasen y fuese codiciosa a nuestros navegantes, si en ella el oro algún tiempo hubiese fin»[24] (cursiva mía).

[23] Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana*, p. 10, n. 5.

[24] Dejo a los lectores sacar sus conclusiones de esta última cita de Pérez de Oliva, el verso inicial de Neruda y esta aguda observación de Greenblatt en nota a pie: «una de las pocas satisfacciones que brindó el descubrimiento del oro fue la aparente desaparición de la incertidumbre de la mediación, pues para los europeos de aquel período el oro era un valor cultural innato. Pero con el oro, naturalmente, no puede reivindicarse haber descubierto lo otro sino lo mismo» (2008, pp. 255-256).

Bibliografía

Alemán, Roxana M., *Ovidio en México en el siglo XVI*. Disponible en: <http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_2.pdf> [4/5/2014]

Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, trad. S. Chaparro, Madrid, Akal, 2010.

Castany, Bernat, *«Las Heroidas» de Ovidio*, trad. Diego Mexia Fernangil (1608). Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-heroidas-de-ovidio-en-la-traduccion-de-diego-mexia-de-fernangil-1608/> [4/5/2014].

Chrétien de Troyes, *Oeuvres complètes*, ed. D. Poirion, Lonrai, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2002.

De las Casas, Bartolomé, *Obras completas*, vol. 8, ed. V. Abril, J. Barreda, B. Ares. M. J. Abril, Madrid, Alianza, 1992.

Greenblatt, Stephen, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, trad. S. Jiménez, Barcelona, Marbot, 2008.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en la Nueva España*, México, FCE, 1981.

Jeauneau, Edouard, *Translatio studii. The Transmission of Learning*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1994.

Leonard, Irving, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 2000.

López de Gomara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

Madariaga, Salvador, *Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1940.

Mexía, Diego de, «Advertencia del traductor», en Ovidio, *Las Heroidas*, Barcelona, Planeta, 1985.

Mexía, Diego de, *Primera Parte del Parnaso Antártico de obras amatorias*, ed. facsímil Trinidad Barrera, Roma, Bulzoni, 1990.

Nebrija, Antonio de, *Gramática sobre la lengua castellana*, ed. Carmen Lozano, RAE, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2011.

Pérez de Oliva, Hernán, *Cosmografía nueva*, Salamanca, Publicaciones Universidad de Salamanca, 1985.

Pérez de Oliva, Hernán, *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, ed. George George Peale, Córdoba, Caja de ahorros de Córdoba, 1987.

Pérez de Oliva, Hernán, *Historia de la invención de las Indias*, ed. J. J. Arrom, México, Siglo XXI, 1991.

Rosenthal, E. E., *The Invention of the Columnar Device of Emperor Charles V at the Court of Burgundy in Flanders in 1516*, Reprinted from the Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 36, London, 1973.

«¿QUÉ CHINA, QUÉ SANTA, NI EMBUSTERA?»: UN ACERCAMIENTO A LAS BILOCACIONES EN LOS *PRODIGIOS DE LA OMNIPOTENCIA Y MILAGROS DE LA GRACIA EN LA VIDA DE LA VENERABLE CATARINA DE SAN JUAN (1689-1692)*[1] DE ALONSO RAMOS

Robin Ann Rice Carlsshon
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

La literatura del siglo XVII novohispano se destaca por un cuantioso número de hagiografías llamadas 'vidas'[2] de venerables. Dentro de la topografía variada de estos escritos, se encuentran visiones, milagros, actos prodigiosos y una santidad que nada más se podría nutrir en un ambiente en que paradójicamente, la fe y la superstición convivían armoniosamente. Las vidas configuran una radiografía del sentir popular religioso en aquel siglo y reflejan tanto la imaginación espiritual jesuita como la competencia entre las órdenes para producir devotos. Entre los cientos de hagiografías producidas en España y sus colonias, hay pocos textos que comparan en espectacularidad a los tres tomos de los *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, editados respectivamente en 1689, 1690 y 1692 por el padre Alonso Ramos, profeso de la Compañía de Jesús.

[1] Se publicaron los tres tomos respectivamente en 1689, 1690, 1692. Los tres tomos están divididos en cuatros partes: cada tomo es una parte salvo el tercero que contiene partes tres y cuatro.

[2] De ahora en adelante, utilizaré la palabra 'vida' para referirme a la hagiografía de Catarina.

La vida de Catarina de San Juan es notoria por muchos motivos. Primero, fue el texto más voluminoso publicado en la Nueva España y se redactó en la Puebla de los Ángeles que se llevó la palma por ser la productora más prolífica de vidas de religiosos. En segundo lugar, el texto se destaca por vacilar entre el género hagiográfico y la novela. Efectivamente, antes de las primeras manifestaciones de la novela en la Nueva España, hay grandes secciones de la vida de Catarina que por su contenido y su estilo, se asemejan más a una novela que a una biografía histórica[3]. También, es la vida con más bilocaciones que cualquier otro texto hagiográfico novohispano. El propósito de este estudio es de examinar las bilocaciones atribuidas por el confesor a la religiosa con el fin de comprobar que su función es múltiple: subrayan la lealtad de América y de la Compañía de Jesús a la Corona Española; resaltan el éxito de la evangelización jesuita en las cuatro partes del mundo y el gran sacrificio que habían sufrido sus miembros; y, como parte de los preceptos de *docere*, *delectare*, *movere*, una de las funciones más interesantes es la de entretener a los lectores. Por medio de la clasificación y análisis de algunas de las bilocaciones de la obra, pretendo comprobar que éstas no tuvieron una función puramente religiosa milagrosa, sino, pretenden trasmitir a los lectores la fascinación de la época por la geografía, las noticias y los viajes.

Bilocaciones

El término «bilocación» se refiere a una variedad de situaciones y pocas son las veces que se utiliza el vocablo. Técnicamente, una bilocación es cuando una persona está en dos lugares al mismo tiempo y en muchos episodios, el padre Ramos da a entender que Catarina estaba físicamente en los lugares lejanos exóticos sin haber salido de su celda. Pero, hay otras escenas en que las nombra «vuelos de espíritu» indicando que el viaje no fue físico. En otras, hay únicamente un «ojo claraboya» que está observando todo con perspicacia. En resumen, los viajes pueden ser físicos o espirituales y a veces únicamente observa pero otras interviene determinantemente en los sucesos lejanos. Las bilocaciones no fueron inventadas por los autores de las vidas novohispanas. En casi cada época del catolicismo, hay ejemplos de ellas, atribuidas a personajes importantes de la Iglesia. Incluso, no se pueden tachar como un fenó-

[3] Sobre la retórica de la voz autoral, ver Morgan, 2002.

meno de la edad temprana moderna porque en el siglo XX, el famoso padre Pío tuvo múltiples bilocaciones en diversas ocasiones y contó con testigos importantes. En la época de Alonso Ramos había muchos ejemplos de bilocaciones milagrosas: entre ellas las famosas de san Francisco Javier que eran tan frecuentes que ya no eran consideradas extraordinarias[4]. El caso del peruano san Martín de Porres era famoso en la época. Pese a pasar toda su vida religiosa en el monasterio del Santo Rosario en Lima, el santo se trasladó a México, China, Japón, África, las Filipinas y también Francia y muchas personas fueron testigos de ello. Este santo mulato y barbero hacía referencias sobre sus viajes. Por ejemplo, una vez quería curar a un paciente con la sangre de un ave pero éste se negó con repugnancia. El santo replicó que había aprendido la técnica cuando estaba en Francia[5]. Perú destacó por su labor evangelizadora durante los tiempos coloniales por haber producido tres famosos religiosos: santa Rosa de Lima, san Martín de Porres y santo Toribio de Mogrovejo.

Quizás el padre Ramos aprovechó el modelo del mulato, san Martín, para trazar las experiencias de la hindú Catarina por ser de una raza ambigua. La beatificación de san Martín no sucedió hasta más tarde, pero su caso era muy conocido especialmente sus bilocaciones que incluyen la famosa bilocación a México. Si las bilocaciones de Martín tuvieran éxito en el Perú, podrían producir la misma exaltación ahora en la Nueva España por medio de las vivencias de otro exótico espécimen: una mujer raptada de la India por piratas, Catarina de San Juan. Es sabido que México y más específicamente, la Puebla de los Ángeles, estaban anhelosos por tener sus propios santos y convertirse en la capital religiosa del Nuevo Mundo.

Ramos otorga una potencia y omnipresencia a Catarina que utiliza por el largo de las cuatro partes de la obra para consagrar a la Compañía de Jesús y destacar sus esfuerzos evangélicos en todo el mundo. Hace lo mismo con la Corona Española para demostrar que la Nueva España y la Compañía eran sus más leales súbditos. En diferentes secciones del texto, recalca los poderes extraordinarios de la mujer dentro de los cuales acentúa su capacidad de bilocalizarse y de intervenir de una manera directa en los sucesos de todo el mundo:

[4] Carroll, 1997, p. 10.
[5] Carroll, 1997, pp. 4-5.

> la manifestaba Dios repetidas veces toda la variedad del mundo, como si todo él estuviera dentro de la esfera de su vista: asistiendo a las elecciones de los pontífices, obispos, virreyes, y gobernadores y a sus gobiernos, disposiciones y muertes. Hacíase presente a las batallas y motines de todas las cuatro partes del mundo y en sus reinos y ciudades particulares. Veía los naufragios de los navegantes, las idas y venidas de las flotas, los despachos de galeones, los incendios, las disensiones, las conversiones de los infieles, los martirios y persecuciones de la Iglesia y de los justos, favoreciendo a unos y asistiendo a todos, impidiendo desgracias y sosegando inquietudes, estableciendo paces y ejerciendo el oficio de bienhechora del universo. Veía también su variedad material con tanta claridad y distinción que daba razón de los rostros y trajes de las gentes, de las varias formas y colores de los animales, daba las señas de cada tierra, de los montes, de las ciudades, de su situación con sus calles, plazas y casas, distinguiendo las antiguas de las nuevas, las pequeñas de las grandes y de lo que se estaba haciendo en cada una de ellas. Finalmente, la franqueaba Dios la noticia de los corazones como lo noté ya en otro lugar, unas veces haciéndose ella presente a todas las cosas, otras sintiéndose llevar corriendo o por mejor decir volando su espíritu con las alas de la divina voluntad por todas las naciones del mundo, registrando sus tierras y habitadores, penetrando los cielos, surcando los mares, bajando al Purgatorio y al Infierno[6].

En más de 40 episodios, Catarina viaja a otras tierras o se traslada a diferentes lugares en la Puebla de los Ángeles. Además, las bilocaciones van desde las de tema muy serio hasta las triviales en que hace viajes aéreos de iglesia a iglesia en Puebla. Antes de comenzar con un análisis de las bilocaciones de Catarina, es importante contextualizarlas dentro de la literatura sobre bilocaciones y mencionar otro caso en el cual el padre Ramos quizás se haya inspirado: la venerable sor María de Ágreda (1602-1665). Por más de tres años, la monja franciscana viajó al Nuevo México, Arizona y Texas mientras se quedaba físicamente en su convento en Ágreda, España. Un evento clave para la publicidad de estos viajes, es la visita en 1643 de Felipe IV a la venerable. Tanto fue el deseo del monarca de conocer a la portentosa que se desvió de su ruta al frente de la guerra con Francia para poder hablar con ella sobre sus bilocaciones y otros asuntos místicos. De ahí en adelante, una amistad estrecha

[6] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 117. Todas las citas son de los tres tomos del texto de Ramos, respectivamente: 1689, 1690, 1692.

se formó entre los dos, manifiesta en las cartas que intercambiaron con frecuencia por los siguientes 30 años[7].

Podemos identificar dos factores en las bilocaciones de la monja de Ágreda que quizás tuvieron una influencia en el afán del padre Alonso en incluir tantas bilocaciones en su texto. Primero, en el siglo XVII, bajo el poder de Carlos V, y gracias a la navegación para conocer al Nuevo Mundo, se cultivaba la producción de estudios y textos sobre la geografía, la cosmografía, astrología, etc. Sor María de Ágreda redactó su propia versión de cosmografía llamada *La faz de la tierra y el mapa de las esferas*[8] que concierne a la geografía, la meteorología y la astronomía, basada fielmente en los textos de Rainer Gemma Frisio y Peter Bienewitz (Apianus)[9]. El fanatismo del siglo XVII por los atlas, mapas y la geografía se refleja en la presencia en bibliotecas conventuales y episcopales novohispanas de la voluminosa obra *India oriental* (1601-1607) de Juan de Bry y Juan Israel, los tomos de *Missione al Gran Mogor* (1663) de Daniello Baroli o la *China Illustrata* (1667) de Atanasio Kircher, una obra semi-mítica sobre la Asia Oriental y la India que el jesuita visitó únicamente en sus sueños[10].

El nuevo entretenimiento que ofrecía la cosmografía a los receptores del siglo se combinó con las aspiraciones políticas de los redactores de estas hagiografías para dar una explicación redonda al uso de las bilocaciones. Cuando se difundieron las noticias sobre las bilocaciones de sor María de Ágreda en el Nuevo México, las autoridades eclesiásticas pidieron un reporte al padre Alonso de Benavides, director de las misiones franciscanas en Nuevo México. Sin reticencias, en 1630, Benavides mandó un reporte a Felipe IV y otro, en 1634, al papa Urbano VIII. La Corona Española estaba cubriendo los gastos del trabajo misionero franciscano y el reporte de 1630 subrayó los beneficios tanto prácticos como ultraterrenos de la presencia franciscana en las fronteras septentrionales de la Nueva España. Cuando llegó Benavides personalmente a la Corte, además de cabildear por un aumento en el presupuesto, insistió en la conveniencia de crear una nueva diócesis en Nuevo México y las ventajas de nombrarlo a él su primer obispo. Según Colahan, hay

[7] Colahan, 1994, p. 11.

[8] Colahan ha hecho una traducción de la obra que intitula *Face of the Earth and Map of the Spheres* que traduzco como aparece aquí en el texto.

[9] Colahan, 1994, pp. 17-21.

[10] Bailey, 1997, pp. 41 y 67.

indicaciones de que Benavides era un entusiasta cómplice en el adorno de las bilocaciones, incluso, hay evidencia que el entusiasmo del franciscano superó en creces a la versión más recatada de la monja. En su indagatorio con los indígenas Jumano de la zona, les indujo de responder que habían visto a una misteriosa mujer vestida de azul, supuestamente la misma María de Ágreda, que les exhortó de invitar a los franciscanos a sus tierras en el oeste de Texas para bautizarlos. Quizás confundidos con las imágenes que habían visto de la Virgen María vestida de azul, es posible que Benavides les haya conducido a contestar que habían visto a María de Ágreda durante sus bilocaciones[11]. En este caso, los reportes de las apariencias son una muestra del fortísimo papel de la imaginación en cuanto a la reacción de Benavides y de los Jumanos a las noticias de las bilocaciones de María de Ágreda[12].

Como una nota final antes de iniciar el análisis de las bilocaciones de Catarina de San Juan, las experiencias místicas son inherentemente una divisa femenina. Hay pocos y aislados ejemplos de hombres místicos, como el gran escritor y místico, san Juan de la Cruz, pero las mujeres religiosas son místicas por excelencia. Como reitera Jean Franco, la teología estaba reservada por los hombres, pero la Iglesia cedió a las mujeres el territorio de los sentimientos. Negadas la entrada a la Ciudad letrada racional, desviaron lo racional y entablaron una comunión mística con Dios. Además, sus coetáneos masculinos tenían la autoridad y la libertad de ocupar espacios públicos pero ellas, sin esta prerrogativa, quizás sentían una atracción por el viaje místico que las liberaron de su clausura por lo menos en su imaginación. Las bilocaciones eran la manera más extrema de poder independizarse del cuerpo y de la celda y ocupar un primer plano indiscutible en el escenario religioso.[13]

Bilocaciones de Catarina de San Juan

El confesor y redactor de la vida de Catarina, Alonso Ramos fue de la Compañía de Jesús y estuvo bajo la influencia de su efervescencia mística del siglo XVII. También habrá conocido bien la metodología espiritual ignaciana que consistía en una reproducción psicodramática al momento de confesar a sus encargadas. Estas prácticas inculcaban y

[11] Colahan, 1994, p. 95.
[12] Colahan, 1994, p. 96.
[13] Franco, 1989, pp. 4-9.

apremiaban una mirada fantasmagórica en las confesiones y en el momento de relatar vivencias pasadas y presentes que se usaban para redactar las vidas. Las bilocaciones con fines políticos-religiosos se hilvanan con una cronología de avances, retrocesos y saltos geográficos tremendos. La metodología fabricada por el padre Alonso para comprobar la veracidad de las visiones y bilocaciones de Catarina es la siguiente: la religiosa narra al padre una visión en forma de bilocación, a veces concisa, a veces simbólica. Con posterioridad a la narración de las bilocaciones, el padre recibe noticias oficiales de ciertos sucesos y se da cuenta que coinciden con el contenido de las bilocaciones que ya le había relatado Catarina.

La pugna entre los jesuitas y los franciscanos por captar feligreses

Si los franciscanos y los dominicos tuvieron predominancia en el siglo XVI, el XVII era de los jesuitas: «El despertar del espíritu criollo coincidió con el ascenso de los jesuitas, que desplazaron a los franciscanos y a los dominicos y se convirtieron en la orden más poderosa e influyente de la Nueva España»[14]. El siguiente pasaje es un ejemplo de la preponderancia jesuita promocionada por una suerte de favoritismo divino. Pese a que Nuevo México había sido socorrido por sor María de Ágreda, Catarina también hacía bilocaciones ahí pero en peores tiempos. Si la de Ágreda participó en triunfos, la China Poblana, como se llegó a llamarse Catarina de San Juan, atestiguó la rebelión indígena contra los españoles que duró de 1680 a 1692. El preámbulo del padre inicia con: «Tengo insinuado en el discurso de la historia que preveía con luz sobrenatural las desgracias que permitía el Criador del mundo para castigo de algunos de los pecadores, escarmiento de otros muchos y para la purificación y gloria de los justos»[15]. Una vez, en el año 1680, Catarina estaba en Nuevo México y vio «muchos carros que iban de camino acompañados de un numeroso gentío y bien cargados de palmas»[16]. El 23 de agosto de 1680, contó al padre que había visto «numerosas tropas de personas afligidas, y, entre ellas, algunos religiosos de la sagrada y seráfica familia de San Francisco, atormentados con varios géneros de martirios: unos se la representaban quemados o asados, otros degollados,

[14] Paz, 1995, p. 57.
[15] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 160.
[16] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 160.

otros asaetados, arrastrados y aun guisados para sustento de los bárbaros caribes»[17]. El padre confirma la información transmitida gracias al «vuelo de espíritu»: «A 13 de octubre llegó a esta Ciudad de la Puebla de los Ángeles la primera noticia de la sublevación de los indios del Nuevo México»[18]. Cuando supo las noticias, Catarina exclamó: «Éstas eran las revueltas y disturbios violentos que me mostró el Señor dos meses ha»[19]. Si María de Ágreda benefició a los franciscanos en sus bilocaciones, una lectura cuidadosa de la sección sobre los franciscanos de Nuevo México en el texto de Ramos, muestra un subtexto con una agenda jesuita. En la versión de Ramos sobre la rebelión, parece ser que Dios estaba enojado con los franciscanos, más con los frailes menores y menos con los de la tercera orden. Cuando los franciscanos muertos le piden que ore por ellos, menciona que «la tocaba con especialidad por ser tercera y traer su escapulario»[20]. Además, cuando pide a la divina clemencia por los franciscanos, el Señor «serio, y con rostro enojado»[21], le reclama que había planeado acabar «con toda la cristiandad del Nuevo México»[22] pero por sus lágrimas, se detuvo. Pues, Catarina le da las gracias por salvar algunos y «porque no padezcan justos por pecadores»[23]. Todos los eventos históricos que Catarina vio en sus vuelos, son sustentados por la Crónica de San Diego de México, y por citas del sermón del doctor don Isidro de Sariñana y Cuenca cuando predicó en las exequias el 21 de marzo de 1681: «Si el odio de los conjurados mirara a las personas, mataran solo a los aborrecidos. No los mataron a todos y a todos tiró el intento»[24]. En otras palabras, argumenta que la sublevación de los indígenas de Nuevo México fue por designio de Dios porque estaba enojado con ellos. Dios quería abolir a todos pero por las oraciones de Catarina, salvó algunos contra su voluntad.

El texto menciona a los franciscanos para ponerlos en evidencia, quizás, para indicar que habían caído de la gracia de Dios y que los jesuitas tomarían su lugar como evangelizadores por excelencia en la parte septentrional de México, como se verá más adelante. Por el otro

[17] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 160.
[18] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[19] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[20] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[21] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[22] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[23] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 161.
[24] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fols. 162-163.

lado, demuestra el intento de Catarina de intervenir por ellos en alusión a otra 'voladora espiritual', sor María de Ágreda. Dios tenía una recompensa para su hija predilecta Catarina en la forma del enaltecimiento de los jesuitas: «mostrándole que si con una mano permite sucesos infelices que sirven de ejemplares castigos y de escarmiento en su Santa Iglesia [la matanza de los franciscanos amainados en Nuevo México], con la otra mano ostenta su soberano poder y comunica con magnifica liberalidad sus misericordias»[25]. Dios le reveló que los españoles que sobrevivieron en Nuevo México se habían migrado al «paraje del Río Grande que llaman El Paso»[26]. Al inicio, las visiones de los vuelos eran obscuras pero paulatinamente vislumbró:

> los ministros evangélicos así de la sagrada orden de San Francisco como de la Compañía de Jesús que confinaban por aquella tierra y provincias de aquellos nuevos reinos de León y Vizcaya [y] se hallaba muchas veces en las provincias de los Tarahumaras donde asistía en espíritu a la multiplicación y aumento de las misiones nuevas[27].

En junio de 1679, Catarina se encontró en las Californias, y «que había visto en un monte, al parecer estaba enfrente de nuestras misiones de Sinaloa, la osamenta de un cuerpo humano en cuya calavera avistó un ojo vivo y claro con que la miró tierno y condolido»[28]. La calavera le reveló que tendría que quedarse ahí en eterna pena si no «consigas del Señor que entre en esta tierra la luz de la fe, que se fabriquen templos y que se edifique uno de ellos aquí donde está mi cuerpo para que entre mi alma en el cielo»[29]. Según relata el padre Ramos, Catarina solicitó lo que había requerido la calavera y

> en este mismo año, se comenzó a disponer con orden de nuestro Rey y Señor, la entrada en las Californias con más próvida y solicita prevención que otras veces y se ejecutó el año de 1682 y 1683 con buen número de soldados y algunos padres misioneros de la Compañía de Jesús que tomaron puerto, hicieron un fuerte y fabricaron iglesia donde acudían los indios caribes ya mansos y aficionados a los españoles y padres[30].

[25] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 163.
[26] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 163.
[27] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 164.
[28] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 164.
[29] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 164.
[30] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 164.

El nuevo protagonista evangelizador en América es ahora ocupado por la Compañía de Jesús.

Otros éxitos de los jesuitas

Además de las bilocaciones que comprueban el dominio de la evangelización jesuita en la Nueva España septentrional después de la rebelión de los indígenas contra los franciscanos en Nuevo México, Catarina viaja a lugares exóticos mencionados por Atanasio Kircher en su *China Illustrata*[31] y por otros autores de la época. Existió un galimatías geográfico en la época entre Arabia, India, China, Persia y Japón, y otros lugares distantes, que se manifiesta en las bilocaciones orientales de Catarina. La religiosa recorrió «las Islas Marianas a Filipinas, a los reinos de Japón, Mogol, y China, y en todas partes me manifiesta Dios los muchos que se convierten»[32]. Un día mientras viajaba con el arcángel san Miguel, la virgen María se sentó sobre su hombro y roció la sangre de Cristo por las: «ciudades, provincias, reinos […] [y] advertí con particular cuidado en el rostro del Emperador de la China, y me hallé movida a rogar por él, deseosa que se hiciese cristiano, pero no me respondió el Señor»[33]. El padre Ramos comprueba la eficacia de los ruegos de la mujer cuando llegaron las noticias en 1681 que el «Emperador de la China sabía las oraciones de la doctrina cristiana y con su permiso había muchos cristianos»[34].

Además de su presencia en las misiones de América y Asia, hay unas claras empresas políticas[35] insertas en el texto que tienen que ver con la corte de Madrid de Felipe IV y algunas visitas a Carlos II. En las que hace a Felipe IV, hace referencia a las traiciones y los problemas políticos que sufrió España en su reinado. El padre parece estar describiendo un emblema o pintura que había visto:

> Muchos años antes de su muerte, se halló en espíritu la sierva de Dios en la corte de Madrid y vio a la Real Majestad en forma de una Águila grande,

[31] Molina, 2004, pp. 374-375.

[32] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 175.

[33] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 157.

[34] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 157.

[35] *Empresa*: cierto símbolo o figura enigmática con un mote breve o conciso, enderezado a manifestar lo que el ánimo quiere o pretende (*DRAE*).

> de grandes alas, llena de plumas de varios y vistosos colores. Vio también que detrás de ella, estaban otras aves de rapiña aunque pequeñas que encubriéndose con la obscuridad como de una noche tenebrosa y recelándose con amagos de cobardía de ser vistas y sentidas de su coronada reina, la iban poco a poco desplumando y desnudando de la bizaría de sus plumas que que iban entre sí dividiendo sin piedad ni justicia. Afligióse la venerable Catarina tanto con lo que entendía debajo de esta simbólica o enigmática figura que la obligó a clamar al Todo Poderoso: «Líbrase a nuestro Rey y señor del riesgo que le amenazaba y que consérvase en unión de verdadera lealtad a todos sus reinos y vasallos»[36].

Felipe IV vivió bajo muchas amenazas por parte de sus reinos y vasallos: los problemas con Francia, Cataluña, Andalucía, Portugal, entre otros, le pesaban. También, narra la venganza de Felipe: «manifestándole cómo la noble y real águila volvió la cabeza con majestuosa gravedad hacia donde estaban las traidores aves y que asombrándolas primero con su vista, tomó después justa venganza de sus reales agravios, cortando con su pico la cabeza a algunas de las más atrevidas»[37]. La bilocación es comprobada cuando «se entendió y verificó con las noticias que vinieron inmediatamente de España a estos reinos de la lastimosa tragedia en que pararon las vidas de tres caballeros, no tan leales como nobles»[38]. Podría referirse a la traición del duque de Medina Sidonia que, cuando su cuñado, el duque de Braganza, casado con la hermana de Medina Sidonia, doña Luisa Pérez de Guzmán, se declaró Juan IV de Portugal en 1641, empezó negociaciones con Francia e Inglaterra en detrimento de España. Sin embargo, nada más el marqués de Ayamonte fue degollado por el crimen. Felipe IV no se atrevió de vengarse con el duque de Medina Sidonia por el miedo de una retaliación por parte de Francia e Inglaterra[39].

Traspasan muchos años entre la bilocación a la corte de Felipe IV (1605-1665), y la que hizo a la corte de Carlos II (1661-1700), el 'Hechizado'. Cuando Catarina visita la corte de Carlos II, el monarca ya está casado con María Luisa de Orleans, acto que sucedió en 1679. Los primeros intentos de visitar a Carlos II fueron fútiles dado que sufrió mucho por «la desatención de las guardias y descortesías de los criados

[36] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fols. 117-118.
[37] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 118.
[38] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 118.
[39] De Mena, 2011, s/p.

de escalera abajo con los vasallos pobres o de las sumisiones, venias y promesas vanas de los porteros cuya llave es precisamente la del engaño, interés y codicia»[40]. También, glorifica a la corte de Madrid que tipifica como «nuestra belicosa e ínclita España y cuán bien regida y concertada es toda su monarquía, pues con tanto vigilante, atento y bien intencionado ministro, con tanto próvido y solícito consejero siendo medalla del celestial gobierno, viene a hacer modelo y ejemplar del régimen del orbe»[41].

Por medio de las bilocaciones de Catarina a la corte de Carlos II, el padre rememora los sucesos más importantes del reinado: unos funcionan para subrayar la lealtad y admiración de la Nueva España por la monarquía y otros parecen ser versiones noveladas de la historia de la época. Después de otra visita a la corte «a tiempo que estaba alborotada la corte y dividido en tan misteriosos corrillos de disensiones el real palacio»[42], el padre pone en boca de la mujer estas preguntas: «¿Para qué, Señor, tantas cortinas? ¿Para qué tantos velos? ¿Cómo ha de ver el Rey la inquietud de su corte? ¿Cómo hemos de oír su suave e imperiosa voz?»[43]. Ramos especula que sean símbolos por los disturbios en Madrid, la muerte de don Juan José de Austria y «la exaltación del excelentísimo señor duque de Medinaceli a la dignidad de primer ministro»[44]. Durante el periodo del reinado de Carlos II, hubo hambruna en España y un vacío de poder y de prestigio en el contexto europeo. Las grandes esperanzas que tuvo el pueblo por el gobierno de Juan José de Austria nunca fructificaron y cuando murió, tomó las riendas el duque de Medinaceli[45].

Cuando refiere que el 14 de mayo de 1680, Carlos II se casó con María Luis de Borbón (Orleans) y la religiosa rogó y clamó a Dios por un heredero. La contestación es una bilocación al real palacio y el privilegio de entrar hasta en los lugares más recónditos y personales de los monarcas: «se la representó, en una de las recámaras en un bien proporcionado salón, su rey y señor debajo de dosel, en un majestuoso trono, asistido de dos gravísimas matronas con ropajes y coronas de rei-

[40] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 118.
[41] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 119.
[42] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 119.
[43] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 119.
[44] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 119.
[45] Cerda, 2008, p. 268.

nas, desiguales sólo en edad»[46]. Se refiere, seguramente, a las dos mujeres que dominaban la vida del Hechizado: su primera esposa, María Luisa de Orleans, sobrina de Luis XIV, el Rey Sol, y, en segundo lugar, la madre del monarca, Mariana de Austria. En esta visita y visión simbólica, observó todos los problemas, rumores y supersticiones alrededor de la incapacidad que tuvieron de producir un heredero para el trono:

> vio también un monstruo pez cuya fealdad y fiereza causaba horror y que no podía explicar, llamándole ya tiburón, ya caimán, ya monstruo marino porque su forma era extraordinaria y abominable y sus escamas con tales pintas y manchas que le hacían horrible a la vista. Este dragón infernal o fantástico monstruo dio varias vueltas al real trono, cual león rugiente, hasta que últimamente se recostó al lado de la reina que la pareció de menor edad y que la estaba como acechando la bestia fiera para hacer mal al hijo que se deseaba saliese a luz y juntamente se le representaba a la sierva de Dios en el seno materno, un embrión imperfecto que por falta de disposición no podía llegar a animarse por más que la reina reinante con grandes ansias y lastimosos alaridos lo pretendía conseguir del cielo como quien tenía en él colocadas las esperanzas de su gloriosa posteridad y real sucesión[47].

Concluyó que el demonio había tenido la culpa por la esterilidad del rey porque era «a las instancias del demonio […] que desde el pavimento del real trono de día o de noche, no cesaba de presentar criminales querellas en el tribunal de Dios»[48]. Después de unos nuevos ruegos a Dios en la real capilla de Carlos II, Catarina amonestó al demonio: «¿Qué puedes tú, bestezuela, contra la Casa de Austria, tan favorecida del Altísimo Sacramento? Su Majestad divina quebrantará la cabeza y tú, avergonzado y corrido, te arrojarás a las lóbregas y obscuras mazmorras del abismo»[49]. Glorifica la Casa de Austria y repite que el demonio es débil en su contra, pero no concluye lo mismo sobre la Casa de Borbón, posiblemente para no imputar esterilidad al Hechizado: «Bien puede ser que con tus astucias esterilices la Casa de Borbón de sucesores que sean reyes pero en la augustísima Casa de Austria no tiene lugar tu agigantado poder, ni refinada malicia»[50].

[46] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 120.
[47] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 120.
[48] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 120.
[49] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 120.
[50] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 120.

Las bilocaciones que enaltecen los poderes bélicos de España también utilizan un lenguaje épico y son las que le permiten observar y participar en distintas batallas de España. Es una especie de gaceta para informar al pueblo sobre los sucesos peninsulares, tal vez, incluso para entretenerle. Una de las bilocaciones fue «por los fines del año de setenta y dos y principio de setenta y tres […] vio la sierva de Dios un poderoso ejército compuesto de varias naciones capitaneado de un hermoso mancebo con apariencias y visos de ángel que iba diciendo en alta voz "Viva el Rey de los ejércitos"»[51]. Intervino mucho la sierva rociando la sangre de Cristo sobre el ejército español. Tiempo después, para comprobar la autenticidad de lo que había contado Catarina, Ramos alega que

> cuando vino después la nueva de la batalla que tuvieron las provincias unidas en Flandes contra Francia, se reconoció, era la misma en que se había hallado Catarina y que el haber quedado victorioso el ejército que gobernaba y capitaneaba el señor conde de Monterrey contra el príncipe conde, caudillo de las numerosas tropas francesas que fue él que acometió a nuestro ejército, se debía en parte a las oraciones y espiritual asistencia de la sierva de Dios y a la sangre de Cristo aplicada en las manos de esta esclarecida virgen[52].

En otra narrativa de una bilocación, el autor utiliza la misma metodología para comprobar la autenticidad de las aventuras de la mujer:

> Desde el mes de diciembre de 1674, asistió en espíritu a las guerras de la Italia, hallándose repetidas veces en los reencuentros y batallas de mar y tierra que se ocasionaron del levantamiento de Mesina […] y se verificó en las primeras noticias que nos enviaron de España así como añadió la sierva de Dios diciendo: «La flor de lis luego se desvaneció o desapareció como fugitiva por faltarla poder y constancia para la permanencia»[53].

Además de las batallas europeas que la sierva presenció, también, reportó al padre Ramos sobre los ataques de los piratas en Cuba, Santa Marta, Caracas, Panamá, Campeche, Tabasco, Tampico y Veracruz.

No todas las bilocaciones son espectaculares, algunas son muy cotidianas y caprichosas. La intención es de entretener, posiblemente de

[51] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 121.
[52] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 122.
[53] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 122.

romper el ritmo lento y pesado de los episodios largos. Por ejemplo, el padre relata que en 1674, Catarina estaba muy enferma. Durante este tiempo, tenía visiones y unas bilocaciones prosaicas. Una vez, la religiosa recalcó: «he pedido a su Majestad me sacase de esta casa y me llevase a otra donde tuviese más comodidad y tiempo para hacer mis espirituales ejercicios […] porque […] luego me descubre las faltas o imperfecciones que van encubiertas y paliadas con los visos […] y si me doy por desentendida a sus voces, me castiga por desobediente y desconocida»[54]. Por esto, una vez, el Señor la entregó a dos ángeles que «la llevaron a las orillas del mar y que amenazándola con aquel vasto monte de sal e hinchado promontorio de salobres aguas, conmutaron la amenaza en muy buenos azotes que la dieron»[55]. Cuando el padre le cuestionó sobre si la experiencia había sido física o en su mente, la mujer le revira que no entendía estas cosas, nada más sabía que le había dolido mucho.

Aunque Catarina sostenía que las niñas deberían vivir recatadas: «se dijo que las niñas deben ser semejantes a los peces en que así como el pez se conserva y vive con seguridad en el agua, se asegura la mujer encerrada»[56], ella tenía el mejor de los dos mundos: podía vivir encerrada y hacía bilocaciones locales para asistir a distintas actividades. Además de presentarse en «las festividades solemnes que se celebraban en Roma, España y otras monarquías remotas, gozando de todo el aparato festivo con que se solemnizaba las más ostentativas fiestas»[57], también, tenía una cierta predilección por las festividades locales en San Agustín, Santo Domingo y San Francisco. Pero, el padre quiere probar la veracidad de sus bilocaciones con un ejemplo de la asistencia de la mujer a la fiesta de Nuestra Señora del Carmen. De repente, se encontró presente en el Templo e incluso, comulgó.

En esta ocasión, examiné las circunstancias de la fiesta y hallé que el sermón del padre predicador y todo lo demás que había concurrido al lleno de esta solemnidad, era según y como ella me lo había dicho estando enferma en la cama y sin poder haber podido tener notica humana de lo que pasaba en la insinuada iglesia. Estas visitas eran frecuentes

[54] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 94.
[55] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 94.
[56] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 52.
[57] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 52.

y como cotidianas aun estando divertida en los empleos de las cocinas y los otros ministerios caseros[58].

No importa si sean viajes a la misma ciudad, la India, Japón o la corte de Madrid, el jesuita se empeña en comprobar la autenticidad de las bilocaciones. Convierte las bilocaciones en hechos concretos con autentificación de las visitas.

Conclusiones

Los múltiples episodios que contienen bilocaciones son cuidadosamente redactados. El padre Ramos ha investigado las circunstancias y los eventos tanto de los esfuerzos jesuitas evangelizadores como de los problemas y las realidades vividos en las cortes de Felipe IV y Carlos II. Sin embargo, las bilocaciones son fácilmente manipulables para servir a varios fines narrativos. Como los sermones novohispanos que cubrieron las funciones de *docere*, *delectare* y *movere*, las hagiografías usaron las mismas técnicas para satisfacer sus objetivos. Por un lado, entretienen a los lectores y parecen apuntalar a un deseo de crear un expediente para una beatificación. Perú ya tenía sus santos, era hora que Nueva España también tuviera los suyos. Por el otro, el padre Ramos podía insertar los logros de la Compañía de Jesús en tierras lejanas y posiblemente destacar su trabajo para poder recibir el apoyo económico de la Corona tal como logró sor María de Ágreda en Nuevo México. Mediante su obra, comprueba el éxito de la evangelización y la fidelidad del pueblo americano.

Bibliografía

Bailey, Gauvin, «A Mughal Princess in Baroque New Spain», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 71, 1997, pp. 37-73.

Carroll, Joan, *Mysteries, Marvels, Miracles in the Lives of the Saints*, North Carolina, Tan Books, 2002.

Cerda, Jaime, «Carlos II de España, "El hechizado"», *Revista médica de Chile*, 136, 2, Santiago, 2008, pp. 267-270.

Colahan, Clark, *The Visions of Sor María de Agreda, Writing, Knowledge and Power*, Arizona, The University of Arizona Press, 1998.

De Mena, José, *Historia de Sevilla*, ebook, Mondadori Random House, 2011.

Franco, Jean, *Plotting Women, Gender and Representation in Mexico*, New York, Columbia University Press, 1989.

[58] *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros*…, fol. 52.

Molina, Michelle, «True Lies. Athanasius Kircher's *China Illustrata* and the Life Story of a Mexican Mystic», en Athanasius Kircher. *The Last Man Who Knew Everything*, P. Findlen, New York, Routledge, 2004.

Morgan, Ronald, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, Arizona, University of Arizona Press, 2002.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1995.

Ramos, Alonso, *Primera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, Puebla, Imprenta plantiniana de Diego Fernández de León, 1689.

Ramos, Alonso, *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1690.

Ramos, Alonso, *Tercera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, México, Casa profesa en la imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

C o l e c c i ó n B a t i h o j a

Estudios Indianos, 5

Este volumen recoge distintos capítulos de especialistas y sus acercamientos a la cultura novohispana. Por esta razón su título, *Arte, cultura y poder en la Nueva España*, resulta indicativo del enfoque interdisciplinario del conjunto. El libro, con investigaciones innovadoras, está dividido en tres partes: «Sociedad y el ejercicio del poder», «Diseño urbano y espacios humanos» y «La invención del sujeto novohispano: discurso e imaginario colectivo».

Robin Ann Rice es catedrática e investigadora de tiempo completo en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), es Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Navarra. Sus estudios anteriores son del área de Literatura Comparada. Es autora de libros y artículos sobre sor Juana Inés de la Cruz, Isabel de la Encarnación, Vélez de Guevara, Lope de Vega, María de Zayas, Mariana de Carvajal o Miguel de Cervantes, entre otros.

IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares